EGRALA

IOAN GHEORGHE

SAVIN

APOLOGETICA

vol. I

ANASTASIA

Concepția grafică: Doina DUMITRESCU

Colecția LUMINĂTORII LUMII este coordonată
de Î.P.S. Nicolae CORNEANU, Mitropolitul Banatului

Editor: Sorin DUMITRESCU

Str. Venerei 13, sector 2, București, tel./fax: 2108549, 2116745
e-mail: anastasia@fx.ro

I.S.B.N. 973-682-016-5 / 973-682-012-3

LUMINĂTORII LUMII

GHEORGHE IOAN SAVIN

APOLOGETICA

volumul I

Apărut cu binecuvântarea și cuvântul înainte ale
Î.P.S. Nicolae CORNEANU,
Mitropolitul Banatului

Ediție îngrijită și redactată de
Radu DIAC

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SAVIN, IOAN GH.
Apologetica / Ioan Gh. Savin. - Bucureşti : Editura Anastasia, 2002-
vol. ; cm. - (Luminătorii lumii)
ISBN 973-682-016-5
Vol. 1. - 2002 - p. - Index. - ISBN 973-682-012-2

239

GHEORGHE IOAN SAVIN

APOLOGETICA

volumul I

Cuvânt înainte

Cultura poporului nostru este reprezentată de numeroşi gânditori, scriitori, artişti, dar şi teologi a căror faimă a depăşit hotarele ţării. Dintre teologi un loc aparte ocupă Ioan Gh. Savin (1885-1973). El s-a remarcat atât ca profesor la Facultăţile de Teologie din Chişinău, Iaşi şi Bucureşti, cât şi ca autor de numeroase cărţi – multe unice în felul lor – dar şi de articole apărute în cele mai variate publicaţii. Specialitatea lui a fost „apologetica", acea ramură a Teologiei care se ocupă cu respingerea criticilor şi atacurilor din partea necredincioşilor, dar şi cu expunerea cât mai convingătoare a învăţăturii de credinţă. N-a întrelăsat însă nici aspectele legate de trăirea creştină, cum s-a întâmplat atunci când o altă catedră a Facultăţii de Teologie din Bucureşti pe lângă cea de Apologetică, şi anume catedra de Mistică şi Ascetică, a rămas fără profesor, el asumându-şi sarcina de a o suplini. De fapt ambele aceste catedre au fost desfiinţate o dată cu instaurarea regimului comunist ca unele ce contraziceau ideologia „materialismului dialectic". Soarta acestor discipline teologice a fost şi soarta profesorului Ioan Gh. Savin: pensionat forţat în 1948, este apoi şi arestat din 1950 până în 1956. De fapt nici nu putea scăpa de persecuţia necredincioşilor, el fiind cel care a publicat studii precum „Bolşevism şi creştinism", „Bolşevismul şi religia" sau „Antihrist" sub care titulatură nu viza pe nimeni altul decât pe Stalin.

Opera scrisă a profesorului Ioan Gh. Savin este amplă, de la manualul de apologetică pentru uzul şcolilor secundare şi seminariale, până la „Cursul de Apologetică" pentru studenţii teologi (1935), cu anexele „Fiinţa şi originea re-

ligiei" (1937), „Existenţa lui Dumnezeu. Proba ontologică" (1940) şi „Probele cosmologică şi teologică"(1943).

Concomitent a publicat nenumărate cărţi precum „Cultură şi religie" (1927), „Filosofia şi istoria ei" (1927), „Iconoclaşti şi apostaţi contemporani" (1932), „Creştinismul şi viaţa" (1935), „Creştinism şi comunism" (1938), „Ştiinţa şi originea religiei" (1937), „Creştinismul şi gândirea contemporană" (1940), „Ce este Ortodoxia?"(1942), „Teologie şi istorie" (1943), „Creştinismul şi cultura română" (1943) etc.

Şi după eliberare a continuat să scrie până şi-a dat obştescul sfârşit (22 februarie 1973), articole apărute în revistele bisericeşti pe teme care nu puteau fi respinse de cenzura vremii precum: „Precizări şi recomandări în jurul problemei Fraţii Domnului"(1961), „Iconomia şi roadele Învierii Domnului" (1962), „Rolul dreptului Iosif în iconomia răscumpărării şi locul său în hagiografia creştină" (1964), „Mântuitorul Iisus Hristos în lumina Sfintelor Evanghelii" (1964), „Despre chipul iconografic al Mântuitorului" (1965) şi „Mesianitatea Mântuitorului Hristos şi învăţătura Lui" (1967).

Opera aceasta vastă nu putea să rămână necunoscută sau în uitare după Revoluţia din Decembrie 1989. Din păcate ceea ce s-a recuperat până acum este prea puţin: două lucrări, „Iconoclaşti şi apostaţi contemporani" şi „Apărarea credinţei", ambele tipărite de editura Anastasia (1995 şi 1996), precum şi două cursuri de mistică şi ascetică ortodoxă şi apuseană tipărite de I.P.S. Mitropolit Antonie Plămădeală în editura Eparhiei Sibiului (1996): Iată că acum însă, aceeaşi editură Anastasia, condusă de inimosul Sorin Dumitrescu, ajutat de Aurel Savin, nepotul marelui teolog, publică o integrală a operei lui Ion Gh. Savin, ceea ce constituie un eveniment de o imporatnţă covârşitoare pentru cultura şi spiritualitatea românească.

Prin întreaga sa activitate profesorul Ioan Gh. Savin nu s-a oprit la apărarea teoretică a religiei în general şi a creştinismului în special, ci aşa cum observa un alt renumit dascăl de teologie, Emilian Vasilescu, „a coborât la cele mai vitale probleme ale vieţii noastre bisericeşti, punându-le în adevărata lor lumină... El a contribuit foarte mult la lămurirea opiniei publice, a clerului şi a forurilor înalte bisericeşti asupra drepturilor Bisericii ortodoxe în statul român şi asupra rosturilor mai înalte ale Bisericii în stat" (Apologeţii creştini, Bucureşti, 1942, pag. 74-75). Recurgând la observaţiile altui comentator, putem spune şi noi că „înzestrat cu o minte ageră, dispunând de o mare erudiţie cu o diversitate şi bogăţie de informaţii excepţionale, profesorul Ioan Gh. Savin a desfăşurat o susţinută activitate didactică teologică la catedră şi a avut o prezenţă publicistică remarcabilă în paginile revistelor bisericeşti ale vremii precum şi în alte reviste" (Prezentator al profesorilor Facultăţii de Teologie şi Institutului teologic universitar din Bucureşti, în rev. „Studii teologice", seria II, an XXXIV, nr.1-2, ianuarie-februarie 1982, p.74).

Cele de până aici cred că justifică retipărirea operei marelui profesor Ioan Gh. Savin şi, mai ales, necesitatea de a fi cunoscută de cât mai multă lume. Peste toate însă prigoana la care a fost supus şi detenţia suferită ni-l impun nouă, celor de astăzi, ca pe unul din cei mai reprezentativi exponenţi ai culturii şi spiritualităţii neamului nostru.

Recunoştinţă, deci, editurii „Anastasia" şi de asemenea nepotului marelui teolog care a depus toată străduinţa ca volumul de faţă să vadă lumina tiparului.

† Nicolae
Mitropolitul Banatului

Notă asupra ediţiei

Ioan Gh.Savin şi-a proiectat cursul de apologetică în cinci volume. Primul volum trebuia să se intituleze „Partea introductivă", al doilea – „Existenţa lui Dumnezeu", al treilea – „Existenţa sufletului", al patrulea – „Existenţa şi persoana Mântuitorului", iar al cincilea – „Fiinţa şi originea religiei". Opera aceasta de dimensiuni monumentale n-a putut fi dusă până la capăt. Savin, marele profesor de la Chişinău, n-a reuşit să publice decât trei din cele cinci volume, de fapt două şi jumătate, după cum urmează: în anul 1935 (în realitate 1936) – volumul întâi; în anul 1937 – volumul al cincilea, partea întâia; în anul 1940 – volumul al doilea, partea întâia; în anul 1943 – volumul al doilea, partea a doua.

Ediţia de faţă, realizată după tipăriturile princeps şi după adnotările făcute de Profesor, a structurat cele patru apariţii editoriale ca patru „cărţi", în ordinea pe care a voit-o autorul. Trebuie să precizez că una dintre cărţi – „Fiinţa şi originea religiei" – a mai fost editată, chiar recent, dar ea îşi capătă veritabila semnificaţie şi grandoare doar citită aşa cum a dorit Savin: ca ultima carte din cursul său de apologetică.

Am lucrat sub constrângerea timpului, din motive care ţin de necesităţile de editare. Ca atare, presupun că este posibil să existe şi imperfecţiuni. Oricum, însă, această ediţie este un pas hotărâtor pentru cine ar voi să realizeze o ediţie critică a operei lui Ioan Gh.Savin.

Din adnotările autorului, făcute cu creion pe marginea volumului întâi, cam jumătate au rămas ilizibile pentru noi. Ceea ce a fost descifrat reprezintă, totuşi, majoritatea adnotărilor importante.

Datorită evoluţiei limbii literare, am fost nevoiţi să intervenim pe ici, pe colo, în text, contemporaneizându-l. Este vorba de intervenţii pur lexicale, care nu schimbă cu nimic sensul textului original. Am lăsat, însă, pe cât posibil neschimbat, felul de a fi al stilului lui Ioan Gh.Savin.

În fine, veţi descoperi că apologetica este, dintre disciplinele teologice, cea care depinde cel mai mult de stadiul cunoştinţelor pe care ţi le oferă veacul. Cunoştinţele au evoluat din vremea când scria autorul. Am considerat util să vă oferim, din când în când şi numai când am crezut absolut necesar, între paranteze pătrate, explicaţii cu privire la modelele actuale ale filosofiei şi ale unor ştiinţe precum cosmologia, biologia, embriologia, cibernetica, genetica, care fie au realizat salturi spectaculoase de la 1940 încoace, fie nu existau, fie nu au stat în atenţia autorului.

Lucrarea aceasta se adresează unor cititori cu un grad de instrucţie mediu, dar mai ales peste mediu. De aceea, respectând chiar dorinţa autorului, am încetat de a mai traduce citatele din limbi străine, deşi pe cele pe care apucasem să le traducem le-am păstrat în versiune bilingvă.

Mulţumesc Bibliotecii Sfântului Sinod pentru sprijinul acordat.

Cursul de apologetică al lui Ioan Gh. Savin este o operă colosală a gândirii româneşti. Îi mulţumesc lui Dumnezeu că ne-a dat ocazia de a îngriji o asemenea lucrare dedicată gloriei Sale. Sunt convins că, după ce vor citi această carte în patru cărţi, intelectualii oneşti vor înţelege mai bine importanţa Bisericii Universale.

Radu Diac

CARTEA ÎNTÂI

PARTEA INTRODUCTIVĂ

CAPITOLUL I

Ce este Apologetica?

Definiţie

Apologetica este disciplina teologică care are de obiect: expunerea, apărarea şi justificarea adevărurilor fundamentale ale religiei creştine prin mijloace oferite de raţiune.

Apărarea tainelor credinţei cu armele raţiunii, iată o întreprindere nu tocmai uşoară. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât dificultăţile şi obiecţiile se ridică din ambele domenii. Din cel al credinţei, deoarece credinţa, adesea, depăşeşte marginile raţiunii; din cel al ştiinţei, fiindcă ştiinţa nu ajunge întotdeauna până la tainele revelaţiei.

Dar chiar atunci, când taine ale credinţei sunt abordabile şi prin armele raţiunii, şi chiar acolo, unde luminile raţiunii postulează pe cele ale credinţei, dificultăţile nu dispar. Credinţa se socoate suficientă sieşi, chiar atunci când raţiunea i-ar putea fi necesară şi utilă; ştiinţa se socoate străină credinţei, chiar când e silită să postuleze ajutorul acesteia.

Şi acest proces nu este de provenienţă strict contemporană. Raţiunii umane i-a plăcut, îndeosebi, să peregrineze pe ţărmurile sinuoase ale îndoielii şi să poposească, deseori, printre fiordurile de ghiaţă ale „ştiinţelor exacte". Dar tot de atâtea ori s-au produs şi revenirile către „câmpiile înflorite ale credinţei".

Din acest proces de peregrinări şi întoarceri, de tăgăduiri şi afirmări dintre credinţă şi raţiune, dintre ştiinţă şi religie, s-a născut *Apologetica*.

La început, ca o izbucnire *spontană* şi *sporadică* de apărare a credinţei atacate sau negate – *Apologiile*, mai târziu, ca o disciplină *sistematică* şi *permanentă* de apărarea credinţei în genere: *Apologetica*.

Etimologia cuvântului

Cuvântul *apologetică* vine de la grecescul: *apologhia*, cuvânt care înseamnă: apărare, justificarea unei credinţe sau şi numai a unei persoane.

În sensul din urmă avem la vechii greci cunoscuta „Apologie a lui Socrates", care conţine apărarea pe care marele filosof atenian şi-o face în faţa Hiliaştilor, chemaţi să-l judece, pentru că „nega pe zei şi corupea pe tineri". În primul sens, avem primele apologii creştine, scrise de un Iustin Martirul, Tatian Asirianul, Atenagora, Tertulian etc..., în apărarea credinţei şi vieţuirii creştine.

Atacaţi, creştinii răspundeau apărându-se şi justificându-se pe ei, dar mai ales, *credinţa* lor. Şi nu cu citate din Scriptură, deci din *revelaţie*, pe care păgânii nici nu le-ar fi înţeles de altminteri, căci nu cunoşteau „scripturile". Ci cu date din raţiune, pe care o puneau în sprijinul credinţei.

Apologetică şi Apologie

Aşa s-au născut *Apologiile* şi s-ar putea zice şi *Apologetica*. Căci la început ambele denumiri, de apologetică şi apologie, erau curente şi egal folosite. „Apologie" la Justin,

„Apologeticum" la Tertulian, aveau acelaşi scop şi înţeles şi nu marcau nici o deosebire, fie de conţinut, fie de metodă. Cu timpul, ele s-au nuanţat şi diferenţiat, căpătând semnificaţii deosebite.

Apologia, folosită cu predilecţie la începutul Bisericii creştine, înseamnă: apărarea unor *puncte parţiale* de credinţă, sau respingerea unor *anumite* atacuri aduse acestei credinţe. În acest sens şi-au scris primii apologeţi „Apologiile" lor.

Apologetica, care s-a dezvoltat numai mai târziu, este *apărarea sistematică a credinţei creştine* luată în *întregimea* ei. Aşa că s-ar putea zice că apologetica e *ştiinţa apologiei*, adică *ştiinţa teologică, care se ocupă cu justificarea şi apărarea sistematică a adevărurilor fundamentale ale religiei creştine, cu ajutorul raţiunii*.

Apologetica faţă de celelalte discipline teologice. Obiect şi metodă

Se ridică însă obiecţia: nu numai Apologetica, ci şi Dogmatica, ca şi Exegeza apără religiunea creştină. Care este deci rolul aparte şi diferit al Apologeticii faţă de aceste discipline?

Evident, toate disciplinele teologice expun şi apără adevărurile religiei creştine. Această apărare o fac însă, *în primul rând*, pe baza *revelaţiei* divine, adică a sfintei Scripturi şi a sfintei Tradiţii. Apologetica, însă, apără aceste adevăruri pe baza *raţiunii*, în primul rând, folosindu-se de ceea ce numim: *revelaţie naturală*. De aceea, dacă Apologetica se apropie de celelalte discipline teologice *prin conţinut*, se deosebeşte de ele prin *metoda* pe care-o foloseşte.

Dar, din punct de vedere al conţinutului, Apologetica marchează o distinctă deosebire faţă de celelalte discipline teologice, fiindcă ea se ocupă, în special, cu adevărurile *fundamentale* şi *generale* ale religiei creştine. De aceea ea mai poartă şi denumirea de *„Teologie fundamentală"* sau *generală*, spre deosebire de disciplinele teologice *speciale*, cum sunt: Dogmatica, Morala, Exegeza, Teologia istorică etc., care, oricât de vast tratate, au ca obiect *numai o parte*, sau *numai un aspect* al doctrinei creştine.

Dar, fie că numim disciplina noastră Apologetică, fie că o numim: Teologie fundamentală, obiectul şi menirea ei rămân aceleaşi: expunerea, apărarea şi justificarea în chip *sistematic* şi pe temeiul *raţiunii umane* a adevărurilor *generale şi fundamentale* ale religiei creştine.

Asupra acestui lucru sunt de acord scriitorii teologi din toată lumea creştină, fie ortodoxă, catolică sau protestantă. Totuşi, fiecare cu o uşoară nuanţare de accent. Protestanţii folosesc cu predilecţie denumirea de Apologetică, valorificând în special elementul *filosofic* al disciplinei noastre, pe când Catolicii întrebuinţează mai des termenul de Teologie fundamentală, accentuând, în tratarea ei, elementul confesional-dogmatic, propriu Catolicismului. Aşa că, dacă unele Apologetici protestante par Compendii de filosofie, cele catolice sunt, adesea, Tratate de polemică dogmatică.

În literatura teologică ortodoxă sunt folosite, în chip curent, ambele denumiri: şi de Apologetică şi de Teologie Fundamentală, una raportându-se la *metoda* disciplinei noastre, alta la *conţinutul* ei. În timpul din urmă şi pentru o mai strictă determinare a limitelor între Apologetică şi Dogmatică, denumirea de Apologetică pare a fi cea mai des întrebuinţată şi în Teologia ortodoxă.

Deci, Apologetica îşi are bine determinate *obiectul* cât şi *metoda* ei, marcându-şi astfel deosebirea faţă de toate celelalte discipline teologice.

Locul Apologeticii în Teologie

Care este însă *locul* pe care îl ocupă Apologetica între cele patru mari grupe de discipline teologice? În această privinţă părerile sunt destul de împărţite:

1. Fiind ştiinţa apărării *raţionale* a teologiei creştine, unii o socot ca o ştiinţă *ajutătoare* şi *introductivă* în Teologie. Deci ea nici nu face parte dintre disciplinele teologice. Ea este o *ştiinţă teologică propedeutică*: „Praeambulum fidei", cum o numea vechea teologie scolastică, sau *Hodigetica*, cum o numeşte scolastica mai nouă.

2. Alţii, punând accentul pe metoda utilizată de Apologetică, adică pe faptul că ea foloseşte mai mult armele raţiunii omeneşti în apărarea adevărurilor divine ale religiei, o *scot* din rândul disciplinelor teologice şi o trec în rândul celor filosofice, considerând-o mai mult ca *o filosofie a religiei*, decât ca o disciplină teologică propriu-zisă. Sub această formă ea şi-a şi avut epoca ei de înflorire. Fiecare sistem de filosofie îşi avea şi „Teologia sa naturală", sau „raţională". Aşa a fost la Christian Wolff, Leibniz sau Hume, înainte de Kant; sau cum a fost la Fichte, Schelling sau Hegel, după Kant; şi cum o găsim şi azi încă la diferiţi filosofi contemporani, apărători ai adevărurilor generale ale religiei, integrate în sistemele lor, cum sunt: Rudolf Eucken, Herald Hoefding, Max Scheller etc.

Partizanii acestei păreri fac însă o vădită *confuzie*. Apologetica nu este o *filosofie a religiei*, fiindcă ea nu *construieşte*

religia din datele raţiunii, cum fac autorii de filosofii ai religiei. Ci, ea *expune numai* şi *apără* cu mijloace ale raţiunii *adevărurile eterne şi revelate ale religiei.* Deci, prin *conţinutul* ei, ea aparţine *teologiei* şi nu filosofiei.

3. Dar şi între cei ce acceptă apologetica între disciplinele teologice, continuă încă discuţia asupra *locului* ce se cuvine Apologeticii între aceste discipline. Unii cred că Apologetica are nevoie de materialul istorico-exegetic pentru apărarea datelor de credinţă ale religiei. Locul apologeticii ar fi, atunci, între grupul exegetico-istoric şi cel dogmatic. Adică, să *preceadă* Dogmaticei şi Moralei, ale căror adevăruri are să le *apere* şi să fie precedată, la rându-i, de secţia exegetico-istorică, ale cărei date are să le *utilizeze.* Punctul acesta de vedere pare a fi cel mai curent astăzi şi e şi cel acceptat în împărţirea disciplinelor de la facultăţile noastre teologice.

Cei ce judecă astfel ignoră însă faptul că Apologetica are ca obiect *toate adevărurile generale* ale religiei şi că, într-o anumită măsură, sub acest raport, toate disciplinele teologice devin obiect al tratării apologetice. Căci, nu numai chestiuni de dogmatică, dar şi chestiuni de exegeză sau de istorie bisericească sunt tratate şi apărate cu armele Apologeticii. Astfel sunt: chestiunea *inspiraţiei* în Exegeză, chestiunea *Absolutului* şi a *Valorii* în istorie etc. Urmează deci că locul Apologeticii e independent de *celelalte discipline teologice,* toate fiind în o egală măsură tributare tratării apologetice.

Pe de altă parte, cei ce spun că Apologetica trebuie să preceadă neapărat Dogmatica pun într-o prea vădită dependenţă Apologetica de Dogmatică, ceea ce constituie o eroare, după cum vom dovedi. Singura justificare a situaţiei de azi este de natură tehnică-programatică şi atât.

4. Nu lipsesc nici aceia care pun înainte *scopul practic* urmărit de Apologetică şi care e acela de a determina, pe căi raţionale, convingeri religioase în sufletele credincioşilor îndoielnici sau a necredincioşilor. Prin aceasta însă ea urmăreşte scopuri practice şi, ca atare, locul ei este între *disciplinele practice* la un loc cu Catihetica şi Omiletica. Dar convingeri religioase urmăreşte *oricare* dintre disciplinele teologice şi, deci, toate împărţirile de până acum ar trebui să dispară în profitul secţiunii teologiei practice.

5. Alţii, în sfârşit, consideră Apologetica drept o ştiinţă cu totul independentă de celelalte discipline teologice. Ţinta ei este de a apăra adevărurile creştine faţă de *necredincioşi,* pe când celelalte discipline teologice se adresează numai către *credincioşi.* De aceea ea utilizează raţiunea şi nu revelaţia. De aceea, în timp ce celelalte discipline sunt afirmative şi expozitive, Apologetica este *demonstrativă şi mai ales polemică.* Ea caută să demonstreze necredincioşilor adevărurile religiei creştine, respingând atacurile eventuale ale aceloraşi necredincioşi. Credincioşii, către care se adresează toate celelalte discipline teologice, nu cad, sub nici o formă, sub unghiul de adresă al Apologeticii şi al Apologetului. Sub acest raport Apologetica s-ar confunda deci cu *Polemica.*

Aserţiunea aceasta este în parte întemeiată. Am zis „în parte", fiindcă ea s-ar potrivi mai mult Apologiei, decât Apologeticii, care are o sferă cu mult mai mare chiar decât Apologia şi Polemica, cuprinzând în sine nu numai pe necredincioşi, ci şi pe credincioşi, care-şi au şi ei părerile lor de umbră şi îndoială şi a căror raţiune trebuie ajutată şi elevată, ca să fie pusă în concordanţă cu revelaţia. Vechea formulă a „îndoitei posibilităţi a adevărului", din Evul Mediu, după

care ceva putea fi adevărat după credinţă, fără ca să fie neapărat adevărat şi după raţiune, nu mai poate subzista astăzi.

Nu poţi fi „păgân după cap şi creştin după inimă" cum spunea filosoful Iacobi. Ci, trebuie să faci, din raţiunea ta, scut credinţei tale, pentru ca să fii creştin cu adevărat. Căci şi credinciosul se poate îndoi. Cuvântul Evangheliei e limpede şi de adânc înţeles: „Cred Doamne! Ajută necredinţei mele". Atâţia dintre părinţii şi scriitorii bisericeşti şi-au avut momentele lor de îndoială şi şi-au fost, adesea, ei singuri, apologeţii propriilor lor îndoieli. Aşa au fost Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nisa, sau Fericitul Augustin etc. Deci Apologetica nu-şi poate mărgini câmpul de acţiune şi nici nu-şi poate dirigui armele numai către necredincioşi. Pentru necredincioşi, şi numai pentru ei, pentru respingerea şi înfruntarea atacurilor lor, există o disciplină anume: *Polemica*. Polemica poate fi socotită drept *una* dintre sarcinile Apologeticii, dar nu însăşi ţinta şi menirea ei de a fi. Ea este *o parte* a Apologeticii şi nu poate fi *toată* Apologetica. Aşa că, pentru credincioşi sau necredincioşi, Apologetica are aceeaşi menire şi aceeaşi îndreptăţire, fără nici o altă mărginire.

Între Dogmatică şi Apologetică

Cei ce judecă altfel cred că pentru credincioşi e suficientă Dogmatica, Apologetica rămânând să se adreseze numai către necredincioşi.

"Pentru credincioşi o bună dogmatică e cea mai bună apologetică", zice scriitorul protestant Paul Vernle[1]. Aceştia

[1] Paul Vernle: Einführung in das teologische Studium.

neglijează însă deosebirea esenţială dintre aceste două discipline: deosebire de *conţinut* şi deosebire de *metodă*.

Deosebire de conţinut, fiindcă Apologetica se ocupă cu expunerea şi apărarea adevărurilor generale, nu numai ale religiei creştine, ci ea conţine *adevărurile generale şi eterne ale religiei în genere*. Sub acest raport ea depăşeşte cu mult sfera conţinutului Dogmaticii, care se ocupă întotdeauna cu adevărurile speciale ale unei *singure* religii. În speţă a celei creştine. S-ar putea zice chiar că deosebirea *esenţială* dintre Dogmatică şi Apologetică e următoarea: Dogmatica apără adevărurile de credinţă ale unei religii, pe când Apologetica apără adevărurile generale ale *religiei* în genere; sau mai scurt: Dogmatica expune şi apără *o religie*, Apologetica expune şi apără *religia*.

Deosebiri de metodă: Dogmatica expune şi apără principiile de credinţă pe cale de *revelaţie*, Apologetica pe cale de *raţiune*. Dogmatica este expozitivă şi imperativă; Apologetica este demonstrativă şi constrângătoare, făcând ca adevărurile de credinţă să devină adevăruri şi pentru raţiune. Mai mult, făcând ca adevărurile eterne ale raţiunii divine să devină valabile şi constrângătoare şi pentru raţiunea umană.

În această accepţie a ei, Apologetica ar putea fi privită ca o ştiinţă introductivă generală pentru întreaga teologie şi locul ei ar fi mai degrabă între disciplinele filosofice, decât între cele teologice. Faptul că Apologetica creştină porneşte de la axioma că religia creştină conţine adevărul absolut şi că, în ultimă instanţă, adevărurile aflate pe calea raţiunii trebuie să coincidă cu adevărurile revelaţiei creştine, integrează disciplina noastră între disciplinele teologice, separând-o categoric de cele filosofice.

Obiectul Apologeticii

Din toate aceste constatări, obiecţii şi consideraţii, luate din întreg câmpul de cugetare creştină, rezultă că Apologetica are trei sarcini distincte, în trei stadii de desfăşurare şi realizare:

a) În primul rând, să expună, să justifice şi să apere lumina raţiunii umane, adevărurile generale ale religiei în genere. E ceea ce se înţelege de obicei prin „Apologetica filosofică".

b) Al doilea, să expună, să justifice şi să apere aceste adevăruri, ca realizate în chip absolut în sânul religiei creştine, apărând, deci, adevărurile fundametale ale religiei creştine. E ceea ce se înţelege prin Apologetica – „Teologie fundamentală", sau „Apologetică creştină" în genere.

c) Şi în fine, să expună, să apere şi să justifice aceste adevăruri în sânul şi în lumina *Ortodoxiei*. Deci, apologetica, în cea mai specială, dar şi în cea mai înaltă accepţiune a ei: *Apologetica Ortodoxă*.

Sarcini şi stadii organic legate între ele şi pe care trebuie să le înfăţişeze orice Apologetică, care vrea să-şi ducă până la capăt misiunea sa, fiind credincioasă atât conţinutului cât şi metodei sale. De aceste consideraţii ar trebui să ţină seama orice Apologetică creştină, care vrea să fie şi completă şi obiectivă. De la această linie generală de conduită se abat apologeţii care accentuează prea mult nota confesional-polemică. Cum fac, de obicei, scriitorii catolici, care fac din erori dogmatice, proprii Catolicismului, puncte esenţiale ale Apologeticii, cum este, spre exemplu, problema primatului papal. Sau cei care stăruiesc, prea mult, asupra părţii generale a Apologeticii, accentuând mai mult caracterul ei *filosofic* decât cel teologic, care totuşi este esenţialul Apologeticii; cum fac, de obicei, protestanţii.

O Apologetică *obiectivă* trebuie să fie liberă, însă, atât de subiectivismul confesional, cât şi de individualismul filosofic, dând egală importanţă tuturor momentelor şi problemelor, care intră în structura şi domeniul religiei. Cum va şi trebui să fie o Apologetică pornită din sânul *Ortodoxiei*. Căci, o primă cerinţă a acestei Ortodoxii este expunerea adevărului, a cărui unică depozitară este, ca biserică *ortodoxă*.

În conformitate cu cele expuse, aceasta va fi calea pe care vom urma-o şi noi în tratarea diferitelor probleme ale Apologeticii:

a) Aflarea, expunerea şi apărarea adevărurilor generale ale religiei în genere;

b) Transpunerea lor în cadrul religiei creştine;

c) Justificarea acestora în sensul şi lumina Ortodoxiei.

Fireşte, aceste diferite stadii şi preocupări ale Apologeticii nu s-au impus deodată. Ele s-au dezvoltat în timp. La începutul Creştinismului, Apologetica nici n-a existat în forma de astăzi. De la forma simplă a Apologiei şi până la complexitatea problemelor de care se ocupă Apologetica de astăzi, e un lung drum, al cărui mers îl vom expune, făcând un scurt istoric al dezvoltării Apologeticii creştine, de la primele ei începuturi şi până la actualele ei probleme, înfăţişări şi obiective.

CAPITOLUL II

Dezvoltarea Apologeticii

Apologiile

Prima formă de înfăţişare a Apologeticii a fost aceea a „Apologiei". Creştinismul, fiind atacat, a răspuns la atacuri, apărându-şi părţile de doctrină mai des şi mai cu predilecţie atacate de adversari. Şi primii adversari ai Creştinismului, care apar odată cu însăşi ivirea lui, sunt *iudeii* şi *păgânii* greco-romani, pe de o parte, şi creştinii iudaizanţi, sau filosofanţi – *gnosticii*, pe de altă parte.

Armele de atac întrebuinţate de adversari erau: *denaturarea* principiilor religiei creştine, pe care le prezentau sau ca *absurde* faţă de raţiune, sau ca *periculoase* faţă de stat, sau ca *imorale* şi deci *dăunătoare* faţă de societate. Apologeţii au căutat să răspundă rând pe rând tuturor acestor atacuri, arătând *spiritualitatea* doctrinei, *puritatea* moralei şi *superioritatea* religiei creştine, atât faţă de iudei, cât şi faţă de păgâni, ferind-o, în acelaşi timp, de *coruperea* încercată de gnostici.

Dogma creştină cea mai des şi mai de timpuriu atacată a fost cea a Întrupării Dumnezeului-Om şi în jurul ei s-au grupat şi primele apărări. De aceea Evanghelistul Ioan, care la începutul Evangheliei sale apără întruparea „Logosului", faţă de erezia gnosticului iudaizant Cerint, poate fi socotit ca

primul Apologet creştin. La fel răspund apoi, fie iudeilor, fie păgânilor: un Iustin, un Atenagora, un Tatian, Tertulian etc.

În aceste dispute, arma de atac, ca şi cea de apărare, nu era cea scoasă din sfânta Scriptură, deci din revelaţia divină, ci cea scoasă din raţiune, deci din însuşi depozitul filosofiei şi al istoriei umane. Şi era firesc să fie aşa. Păgânii *ignorau* revelaţia divină, iar iudeii o *tăgăduiau* sau *o desfigurau*. Contra lor, nu se putea invoca puterea revelaţiei, ci numai puterea raţiunii. Faţă de păgâni, mai ales, Apologeţii căutau să dovedească că religia creştină nu este o *religie absurdă* şi nici *periculoasă*. De aceea nu trebuie să fie *dispreţuită* şi nici *persecutată*. Din contra, atât prin superioritatea ei doctrinală, cât şi prin puritatea ei morală, ea este superioară religiilor păgâne. Şi ca atare, nu numai că ea nu trebuie persecutată, ci *protejată* şi *acceptată*, ea fiind *regeneratoarea insului şi salvatoarea imperiului*. În acest sens au şi fost scrise primele Apologii: „Epistola către Diognet", care contează drept cea mai veche dintre Apologii, cea a lui Quadrat, socotit episcop al Atenei, care scrie o apologie, azi pierdută, către Adrian; apoi a lui Aristide din Atena, de la care avem o frumoasă „Supplicatio apologetica" către acelaşi împărat Adrian, astăzi regăsită. Căci unele din vechile apologii sunt pierdute. Ni s-au păstrat însă cele două Apologii ale lui Iustin Martirul, scrise în veacul al II-lea şi adresate împăratului roman Antonin Piul şi Senatului roman, care trimiteau morţii atâtea mii de oameni, pentru vini inexistente şi închipuite. Faţă de atitudinea ostilă şi calomnioasă a iudeilor, Iustin scrie „Dialogul cu iudeul Trifon", în care se arată superioritatea Creştinismului faţă de Iudaism. Ni s-a păstrat de asemenea şi apologia lui Atenagora către împăratul filosof Marc Aureliu şi către Comod, în care creştinii sunt apăraţi

de calomniile şi denaturările doctrinei şi moralei lor. Tot lui Marc Aureliu îi adresează Melito de Sardes o „Apologie despre credinţă" etc.

Cu timpul, tonul acestor apologii devine *apologetico-polemic,* cum îl vedem la Tatian Asirianul şi mai ales la Tertulian, în al său: „Apologeticum ad praesides", sau în: „Adversus Iudeos", la Ciprian în: „De vanitate idolorum" etc...

Sub formă polemică se prezintă, în special, scrierea lui Origen contra lui Celsus, filosof eclectic păgân, care, în scrierea sa „Logos Alitis", combătuse atât persoana Mântuitorului, cât şi superioritatea Creştinismului şi a Evangheliilor. Origen răspunde atât de amănunţit criticilor aduse, încât, deşi scrierea lui Celsus s-a pierdut, ea a fost reconstituită numai din citatele făcute de Origen din ea.

Răspunsul lui Origen nu era însă numai o apărare a creştinismului, dar şi o aspră critică a Păgânismului.

Căci, pe măsură ce creştinismul îşi asigură o poziţie mai bună în imperiul roman, scrierile apologetice capătă o mai mare amploare, tinzând către forme sistematice de tratare a punctelor de doctrină. Expunerea şi apărarea doctrinei creştine începe să se predea prin *şcoli teologice,* cum erau cele din Alexandria şi Antiohia,iar în Eusebiu de Cezareea, cunoscutul istoric bisericesc, avem o primă expunere apologetică mai sistemtică şi de dimensiuni mai însemnate a doctrinei creştine. Cele două scrieri ale lui Eusebiu: „Proparaschevi evanghelichi" (Pregătirea evanghelică) şi „Apodexis evanghelichi" (Demonstraţia evanghelică) caută să dovedească, analizând, în primul rând, religiile păgâne anterioare Creştinismului, că religia creştină nu s-a dezvoltat din acestea, ci din o esenţă superioară acestora, aceea a Vechiului Testament. Iar în a doua scriere, expunând doctrina

creştină, arată deosebirea acesteia ca şi superioritatea ei faţă de Iudaism, cu care, deşi are adânci legături, nu se poate confunda.

Dar cel de la care avem o primă tratare sistematică şi pe baze raţionale a doctrinei creştine este Fericitul Augustin şi anume în scrierea sa: „De civitate Dei". În această scriere Augustin pune faţă în faţă *Civitas terrena* – cetatea pământească a raţiunii umane, care era pe vremea lui Statul roman şi ştiinţa şi filosofia păgână, cu *Civitas Dei,* cetatea dumnezeiască a revelaţiei divine şi sub care se va desfăşura pe viitor istoria omenirii şi se va realiza împărăţia lui Dumnezeu în lume. Augustin este, de altfel, scriitorul care stabileşte dreptul raţiunii în apărarea şi expunerea adevărurilor de credinţă prin formula sa: „Credemus ut cognoscamus", atenuând astfel aspra formulă a lui Tertulian: „Credo quia absurdum est"[2], prin care s-ar părea că se tăgăduia raţiunii orice drept de amestec în actele de credinţă.

Unul care apără şi cere, în chip energic, drepturile raţiunii în expunerea şi apărarea adevărurilor de credinţă este însă Grigore de Nisa, fratele Marelui Vasile. Sf. Grigorie cere ca temeiurile raţiunii să fie utilizate şi în expunerea dogmelor, pe aceeaşi treaptă şi alături de textul biblic şi se revoltă chiar contra supunerii de sclav ce se ordonă în materie de credinţă, numai prin ascultarea de textul biblic. În „Convorbiri cu sora sa Macrina asupra învierii", Sf. Grigorie scrie textual: „Cuvintele sfintei Scripturi au aerul unor porunci,

[2] Sub forma aceasta expresia nu se găseşte la Tertulian. Însă în lucrarea sa: „de Carne Cristi" se găsesc expresii similare: „Prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia imposibile est". A se vedea: Pr. Cicero Iordăchescu: „Istoria vechii literaturi creştine", vol. I, p. 122.

prin care noi suntem constrânşi să credem în existenţa unei viitoare dăinuiri a sufletului după moarte; nu prin dovezi raţionale ni s-a făcut convingerea în această privinţă, ci, ca nişte sclavi, suntem siliţi, de frică, să ne supunem acestei porunci şi nu din convingere internă".[3] Aici fireşte, se vădeşte şi durerea fratelui faţă de sora moartă, cu care e întreţinut dialogul şi de a cărei trăire şi după moarte ţine să se convingă şi prin puterea raţiunii, dar, desigur, se vede şi firea înclinată spre speculaţii raţionale a celui mai de seamă dintre discipolii lui Origen, care a fost Sf. Grigorie de Nisa.

De asemenea, Sf. Ioan Damaschinul marchează un pas hotărâtor în evoluţia Apologeticii, prin faptul că dânsul introduce, pentru prima oară, în tratarea adevărurilor de credinţă *principiile logicii aristotelice*. Partea I din vasta sa lucrare dogmatică intitulată: „Pighi gnoseos" (Fântâna cunoştinţei) nu este altceva decât expunerea ontologiei şi a categoriilor aristotelice, menite a servi ca parte introductivă şi ajutătoare pentru înţelegerea dogmelor. Desigur, la Damaschin nu poate fi vorba de o expunere apologetică sistematică, ci mai mult de una dogmatică. Importanţa pentru apologetică constă însă în înrâurirea pe care opera lui Damaschin a avut-o în desfăşurarea cugetării filosofice în Scolastică, fie din Apus, fie din Răsărit.

Ajungând la Scolastica apuseană, s-ar putea crede că ea să fi favorizat, în chip deosebit, dezvoltarea Apologeticii. Părerea ar fi greşită însă. E drept, în timpul scolasticii s-a făcut uz şi abuz de raţiune în tratarea dogmei. Dar această raţionalizare a credinţei a fost în dezavantajul ei. Maniera

[3] Vezi: Ueberweg-Heinze: Geschichte der Philosophie B. II, p. 112.

scolastică de a raţionaliza credinţa până la eliminarea oricărui mister din ea a dus la desfigurarea şi slăbirea credinţei şi nu la întărirea ei.

Din cauza contopirii dintre filosofie şi religie, dintre raţiune şi credinţă, dintre dogmă şi principiile raţionale de cunoaştere, filosofia a fost cu totul subordonată autorităţii dogmei, încât de o *justificare* şi apărare a dogmelor prin raţiune nici nu mai putea fi vorba. Raţiunea devenise sclava teologiei: „Ancilla theologiae", cum suna termenul latin al epocii. Ea dispăruse aproape cu totul în dogma în care se cufundase şi cu care se identificase.

Cu toate exagerările şi excesele Scolasticii, opera lui Toma d'Aquino, însă, înseamnă pentru Apologetică un pas hotărâtor. Lucrarea lui d'Aquino: „De veritate fidei catholicae contra gentiles", sau mai scurt: „Summa contra gentiles" poate fi socotită drept prima lucrare *sistematică* de Apologetică în sensul de astăzi al disciplinei noastre.

Scrisă pentru combaterea atacurilor, pe care scriitori arabi şi iudei ai epocii – printre care străluceau un Avicenna şi Averoes la arabi, un Maimonides la iudei – le aduceau doctrinei creştine, Toma d'Aquino face o expunere strict raţională, deci o expunere apologetică a întregii doctrine creştine.

Deci, şi prin metodă şi prin conţinut, Apologetica lui d'Aquino corespunde concepţiei noastre despre Apologetică. Întreaga doctrină creştină era expusă în chip raţional, pentru înţelegerea şi apărarea ei faţă de atacurile date de necredincioşi. Pentru credincioşi el expusese aceeaşi doctrină pe baza raţiunii dar şi a revelaţiei în „Summa theologica". Sub acest raport, „Summa contra gentiles", numită de altfel şi „Summa philosophica", apare mai mult cu caracter

polemic decât pur apologetic, ton care s-a păstrat şi până azi în apologetica catolică, puternic influenţată de opera marelui scolast. Influenţă explicabilă, deoarece prin ambele sale „Summae", teologică şi filosofică, adresate credincioşilor ca şi necredincioşilor, utilizând şi armele raţiunii pure, în concordanţă cu cele ale revelaţiei, d'Aquino s-a apropiat cel mai mult, dintre scriitorii mai vechi, de conceptul de azi al Apologeticii.

Scrierile, ca şi metoda apologetică a lui Toma d'Aquino au avut o atât de mare influenţă asupra Bisericii catolice, încât şi astăzi apologeţii catolici tradiţionalişti văd în el „modelul" genului.

Apologetica apare însă în adevărul ei înţeles şi în toată amploarea şi obiectivitatea pe care i-o dăm astăzi, numai după *Renaştere* şi *Reformă*. Acestea sunt cele două momente istorice care au determinat soarta Apologeticii.

Renaşterea a însemnat mişcarea de reîntoarcere spre vechiul clasicism greco-roman. Ea avea deci o anumită înclinare către *liberalismul şi scepticismul* păgân în materie de credinţă, liberalism binevenit faţă de *absolutismul şi dogmatismul* introdus de Scolasticismul Evului Mediu apusean.

Reforma, la rându-i, apare tocmai ca un protest faţă de acest absolutism în materie de credinţă, cerând o întoarcere către primitivismul şi simplitatea Creştinismului primar.

Prin aceasta însă, şi Renaşterea şi Reforma intrau în război cu spiritul şi domnia Scolasticii. După concepţia scolastică, fie în chestiune de credinţă, fie în chestiune de ştiinţă sau filosofie, nu se putea *cugeta* decât după şabloanele logicii aristotelice, aşa cum le formulase ea, şi nici nu se putea *crede* decât după aceeaşi manieră scolastico-teologică, pe care o formulase ea. Întoarcerea cu peste o mie de ani îndărăt, fie în clasicismul antic, fie la creştinismul primar, era propriu-zis *desfiinţarea Scolasticii*. Ceea ce ea nu putea accepta atât de uşor. Din apriga luptă ce s-a dat, luptă din care a avut de suferit şi religia, dar a avut de suferit şi raţiunea, s-a născut şi s-a desăvârşit *Apologetica*. Căci cea care a avut mai mult de riscat şi deci de apărat în această luptă a fost religia. Faţă de opresiunea dogmei s-a născut *ostilitatea raţiunii* faţă de ea şi setea după libertate. Şi rezultatul a fost că, în locul speculaţiei filosofice a *spiritualismului* şi dogmatismului scolastic, a început să se instituie *criticismul* şi *ateismul* laic, al iluminismului şi umanismului, ca şi *liberalismul anarhic* şi distructiv al Protestantismului. În faţa acestei situaţii, teologia, atât de Apus, cât şi de Răsărit, a trebuit să-şi apere, de data aceasta, nu poziţia preponderentă pierdută, ci însuşi *dreptul ei la existenţă*. Apărarea trebuia făcută însă cu noua armă utilizată de adversar: *raţiunea*, acum *eliberată de sub tutela scolastică*. Din această luptă a teologiei şi cugetării creştine contra păgânismului greco-roman reînviat, sub influenţa Renaşterii, s-a desăvârşit *Apologetica*, după cum, din vechea luptă cu acelaşi păgânism, se născuse, la începutul creştinismului, *Apologia*.

Sarcina ce-i revenea acum creştinismului era, dacă nu mai grea ca la început, în orice caz, mult mai *complicată*. Cei ce se ridicau contra dogmei creştine erau acei ce până acum îi fuseseră credincioşi supuşi şi deci adânci şi intimi cunoscători ai ei, cei mai mulţi dintre ei fiind eclesiastici, clerici, preoţi, canonici sau monahi. Îi cunoşteau şi adevărul, dar şi erorile. Atacurile erau acum date din *toate părţile* şi deci şi apărarea trebuia făcută pe *întreg frontul*.

Dogma nu mai era ea însăşi o autoritate pentru raţiune, sau în orice caz nu mai era, ea, *singura* autoritate. Ca să fie

acceptată de raţiune, dogma trebuia să se legitimeze acum în faţa ei – sclava eliberată, căci ea era, acum, *depozitara veritäţii.* Ceea ce era „dincolo de ea" era „inexistenţă"; ceea ce era *contra* ei era „eroare", „inadvertenţă".

Ca să răspundă acestei situaţii, teologia a trebuit să-şi reclădească şi să-şi refacă prestigiul la adăpostul armei de atac: al raţiunii înseşi. Ofensivei ateiste a raţionalismului materialist ca şi a criticismului agnosticist a trebuit să i se opună din răsputeri şi pe toate fronturile cugetarea creştină spiritualistă. Şi victoria, greu câştigată şi adesea scump plătită, n-a întârziat. Curentele ateiste, ca şi cele criticiste, care au dominat în veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea, au căzut. În a doua jumătate a veacului al XIX-lea s-a revenit la primatul spiritualismului şi al realismului creştin. Din toată această luptă s-a afirmat şi a rămas pentru teologie şi pentru ştiinţă o nouă disciplină deplin închegată şi constituită *Apologetica creştină.*

Ea a restabilit contactul firesc şi just între drepturile credinţei şi cerinţele ştiinţei, între adevărurile eterne ale revelaţiei divine şi adevărurile contingente ale raţiunii umane. Timpurile acestea de luptă au creat o bogată literatură apologetică, alimentată de reprezentanţi ai ştiinţei pure ca şi ai celei teologice, dintre ortodocşi, catolici sau protestanţi. Căci, de data aceasta, Biserica întreagă avea de apărat un bun comun: *dreptul la viaţă al Creştinismului atacat în sursele-i primordiale de existenţă* – existenţa lui Dumnezeu, existenţa sufletului şi posiblitatea şi utilitatea raportului între om şi Dumnezeu, adică religia. Negarea *uneia* din aceste existenţe ducea, fatal, la negarea religiei înseşi. Astăzi, aceste bunuri sunt reîntronate definitiv în drepturile lor, nu numai ca adevăruri ale credinţei, ci şi ca adevăruri sau postulate

ale ştiinţei. Creştinismul şi-a reluat iarăşi dreptul la cârma spirituală a omenirii. Opera aceasta este un câştig al apologeticii creştine, care a avut de dus greul război cu raţiunea răzvrătită şi plină încă de grele resentimente de pe timpul opresiunii scolastice.

Istoria întregii literaturi apologetice, dezvoltată în acest timp, începând de la apologiile primilor scriitori creştini şi până la timpurile de faţă se găseşte în orice Apologetică. La noi, întreagă această literatură, în dezvoltarea ei istorică, o găsim în cursul de Apologetică, din păcate netipărit încă, al regretatului profesor de la Facultatea de Teologie din Cernăuţi: Dr. Vasile Găină, ca şi în „Cursul de Teologie Fundametală", Vol. I, al Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, Bucureşti, 1932, care cuprinde şi literatura apologetică mai nouă. Pentru perioada patristică a se vedea: „Istoria vechii literaturi creştine" Vol. I, a Pr. Cicero Iordăchescu, profesor de Patrologie la Facultatea Teologică din Chişinău.

CAPITOLUL III

Situaţia actuală a Apologeticii. Curente şi orientări

Criza Apologeticii

În timpul din urmă se vorbeşte, din ce în ce mai insistent, de o criză a Apologeticii. Noi probleme şi noi atacuri răsar din lagărul ştiinţelor pozitive ca şi din cel al filosofiei, cărora apologetica *tradiţionalistă* nu le mai poate face faţă. Armele ei de luptă sunt, în marte parte, cele impuse de natura atacurilor din veacul al XVIII-lea şi al XIX-lea. Ele nu mai cadrează însă cu situaţia de azi, când punctele de atac sunt altele. Materialismul şi Senzualismul, marii adversari de până acum, au dispărut de pe câmpul de luptă, dovedindu-se a fi fost erori în domeniul ştiinţelor şi al filosofiei. Relativismul şi Fenomenalismul modern au schimbat *metoda* de luptă, dar nu lupta însăşi. Problemelor metafizice, de astă dată, le-au fost substituite cele referitoare la problemele de cunoaştere sau origine, care, fie că *reduc* existenţa Divinităţii la un fenomen interior de conştiinţă, cum fac *intuiţionismul* şi *psihologismul*, fie că *deduc* religia dintr-un proces exterior de evoluţie al societăţii, cum face *sociologismul* – sunt deopotrivă de periculoase pentru adevărurile şi interesele permanente ale religiei. Căci, fără a nega realitatea, fie a religiei, fie a Divinităţii, aceste teorii, deşi mai puţin agresive în *formă*, sunt cu atât mai *distructive în fond*, fiindcă ele neagă religiei cele două fundamente permanente şi esenţiale ale ei: *obiectivitatea existenţei fiinţei divine* şi caracterul *absolut* şi *revelat* al religiei creştine. Dacă ateismul *brutal* al materialismului şi cel *mascat* al agnosticismului şi pozitivismului nu mai apar astăzi în arenă, armele noilor adversari nu sunt mai puţin periculoase religiei. Şi în primul rând, tocmai din cauza atitudinii *insinuante*, părut inofensive, pe care o au aceste noi curente de cugetare. Şi pericolul se vădeşte tocmai prin „criza de orientare" şi de metodă din sânul Apologeticii, la care a dat naştere pactizarea cu aceste curente a unora dintre reprezentanţii teologiei creştine. E ceea ce s-a denumit tendinţa spre *„modernism"* din lumea catolică şi în parte şi din cea ortodoxă; şi cea de *„liberalism"*, mişcare de dată ceva mai veche, din biserica protestantă. Aceste tendinţe şi curente au şi creat „criza", în care se găseşte astăzi vechea Apologetică. Nici unul din aceste curente nu neagă pe Dumnezeu-Creatorul şi nici religia. Ideea de Dumnezeu şi de suflet şi realităţile religioase, care derivă din raportul nostru cu Dumnezeu, sunt realităţi organice ale *conştiinţei* noastre, zic partizanii acestui punct de vedere. Dar *numai* ale conştiinţei noastre. Ele există, ca atare, în conştiinţa umană, individuală sau colectivă, dar nu trebuie şi nici nu pot fi transpuse şi căutate *dincolo* de această conştiinţă, în realitatea *istorică* a lumii, sau cea *casnică* a universului [posibilă eroare de tipar; să fi fost *cosmică?* – pe de altă parte, o realitate *casnică* a *universului* este o metonimie atât de frumoasă, că nu am îndrăznit să o ştergem – n.n.]. Dar în cazul acesta, întrebarea este: ce mai rămâne *obiectiv* şi *istoric* din adevărurile religiei creştine?

Puţin, foarte puţin, dacă, nu cumva, aproape *nimic*. Iată de ce "criza modernistă" a luat proporţii atât de dezastruoase pentru biserică şi cugetarea creştină.

Modernismul

Ce este şi ce se înţelege prin *modernism*?

Modernismul este mişcarea doctrinară, ivită din sânul catolicismului, care vrea să împace principiile *fundamentale ale dogmei creştine* cu postulatele *subiectivismului* modern.[4] Sau, ca să cităm părerile celor doi protagonişti ai modernismului catolic, *A. Loisy*, în Franţa şi *Ch. Tyrell*, în Anglia: „Modernismul caută" – după primul – „să *adapteze* religia la cerinţele intelectuale, orale şi sociale ale timpului prezent", sau, după cel de-al doilea, ţinta modernismului este: „recunoaşterea din partea religiei a *drepturilor cugetării moderne* de a opera o sinteză între ceea ce, trecut prin sita criticii, este recunoscut ca bun, fie că e vechi, fie că e nou".[5] Deci, ţinta modernismului este: *armonizarea dogmei cu raţiunea, sub autoritatea acesteia din urmă, fără a sacrifica însă esenţialul celei dintâi*. Or, un atare proces nu e posibil, decât la adăpostul *imanentismului*, doctrină filosofico-teologică, care, similară *intuiţionismului*, reduce adevărurile religiei la *simple acte de conştiinţă*. Prin aceasta, afirmă moderniştii, se simplifică problema, retrăgând şi restrângând religia din domeniul *existenţelor obiective* în cel al existenţelor *subiective*, scoţând-o astfel şi din câmpul de bătaie al controverselor, asigurându-i, în acelaşi timp, realitatea evidentă şi imediată a *intuiţiei*, din propria noastră conştiinţă. E reînnoirea şi reeditarea vechii poziţii criticiste şi moraliste pe care o încercaseră adepţii kantianismului, deplasând locul religiei din domeniul teoretic în cel practic, sub acelaşi motiv

[4] Jean Rivière: „Le modernisme", pag. 12.

[5] Jean Rivière: Op. cit., pag. 6.

al evitării controverselor. Totuşi, de data aceasta, nu mai e vorba de *metodă*, ci de *conţinutul* problemei. Datele religiei nu numai că nu pot fi cunoscute prin procedee teoretice, dar ele nici nu există ca realităţi obiective. Ele pot fi trăite ca atare de *conştiinţă*, dar nu afirmate ca obiective de *cunoştinţă*. E ceea ce a recoltat teologia din pactizarea cu intuiţionismul bergsonian, acceptat cu inimă prea uşoară şi fără aprehensiune critică de o parte din apologeţii şi cugetătorii din Biserica romano-catolică. Căci, odată ce sesizarea prin intuiţie este *superioară* cunoaşterii prin raţiunea discursivă şi realitatea faptului prins de conştiinţă e mai vie şi mai certă decât existenţa prinsă în timp, spaţiu şi concepte, de ce nu s-ar mulţumi conştiinţa creştină şi cu această existenţă interioară a Divinităţii, fără a mai încurca cu ea treburile existenţei fizice? În cazul acesta toate conflictele se pot uşor dezlega iar dorita armonie între religie şi ştiinţă, între dogmă şi raţiune se poate efectua. Prin imanentismul acesta, de multă vreme aclimatizat în Biserica catolică, sub influenţa unui *Marcel Herbert* şi *Maurice Blondel*, bergsonianismul a pătruns adânc în cugetarea catolică contemporană, creând starea de confuzie, de criză, care a culminat în acţiunea fostului abate şi profesor la institutul catolic din Paris, *Alfred Loisy*.

Loisy n-a ajuns la doctrina sa inspirându-se direct din sisteme şi consideraţiuni filosofice. Istoric şi exeget, el a plecat de la consideraţiuni luate din aceste domenii.

Cartea sa, care a accentuat criza, e una de exegeză şi istorie: „Evanghelia şi Biserica"[6]. Dar ideile filosofice din ea erau în aer. Deja, înainte de el, fusese condamnat *Marcel Herbert* din pricina aceloraşi tendinţe moderniste. Adept al

[6] Loisy: „L'Évangile et l'Eglise", Paris, 1903, Édit. Picard.

relativismului şi intuiţionismului, pentru Loisy şi adepţii săi: „Crist este Dumnezeu şi Biserica lui divină după credinţă", după cum, „Dumnezeu este o realitate în conştiinţa credinciosului". „Progresul ştiinţei pune în termeni noi problema existenţei lui Dumnezeu, zice Loisy; progresul istoriei pune în termeni noi problema lui Christ şi problema Bisericii". Căci „într-o Biserică vie totul este schimbător, iar relativităţii istorice îi corespunde o relativitate *metafizică*. Deci, relative sunt şi dogmele revelate, care nu sunt decât simboluri".[7]

E singura cale de a opri „scandalul inteligenţei" faţă de dogmele „material înţelese" ale creştinismului, afirmă Loisy, ca şi companionul său din Anglia, iezuitul *Tyrell*, care, combătând raţionalismul dogmei, cere „puţin loc şi pentru un agnosticism temperat, agnosticism care aparţine esenţei unei credinţe inteligente".[8]

Curia papală – după multe ezitări – a exclus din sânul Bisericii, prin enciclica *Pascandi*, pe aceşti reprezentanţi ai modernismului, deşi mulţi din intelectualii catolicismului erau de partea lor, între care am putea cita chiar somităţi din lumea lor teologică. Dar Oficiul papal era constrâns la această purificare, fiindcă oricât de seducătoare pentru teologie ar fi atari teorii, cum şi sunt de fapt intuiţionismul şi imanentismul, acceptarea lor, fără o adâncă reţinere critică, este fatală religiei.

Religia trăieşte din existenţa *absolută*, sub orice formă, a Divinităţii. Orice *diminuare* a acestui absolut este egală cu *negarea*. De aceea nici Biserica, nici Teologia nu poate fi concesivă în astfel de probleme, chiar dacă e vorba de simple forme şi „probleme de cunoaştere". Nesesizarea gravităţii problemei din punct de vedere apologetic, sau mai mult, utilizarea ei cu scop apologetic, duce la confuzii şi dezastre. Cum a şi dus de altfel.

[7] Loisy: „Autour d'un petit livre", Paris, 1903, Picard, în: „Avant-Propos".
[8] Jean Riviere: „Le modernisme dans l„Eglise", p. 9. Paris, édit Letouzey.

Iată de ce Apologetica modernă trebuie să-şi cunoscă bine noii adversari, pentru ca să ştie de unde-i pot veni şi cum poate preîntâmpina pericolele. Fără să fie atacate direct adevărurile esenţiale ale religiei, ele sunt totuşi *subminate* prin atâtea subtilităţi ale cugetării moderne, refugiate, în special, sub scutul, socotit inofensiv, al problemelor de cunoaştere, sau *epistemologice*. Deşi pornite din lagăr spiritualist, sub ele stă pitit tot vechiul şi îndărătnicul „agnosticism" şi „pozitivism", care, deşi filosoficeşte biruit, întârzie totuşi să părăsească terenul, în care, atâta timp, a stăpânit.

Iată de ce Apologetica modernă trebuie să fie mereu atentă asupra felului cum se pun, în lagărul filosofic, sau „ştiinţific", problemele de cunoaştere, luându-şi toate măsurile, spre a ghici şi preveni pericolul.

Liberalismul

O criză, tot atât de grea, a avut şi are de suportat Apologetica şi în faţa dificilei chestiuni a libertăţii *de cugetare în materie de credinţă*, chestiune ridicată şi agitată, în special, de *liberalismul protestant*. Unii fac din acest lucru o chestie de *existenţă* pentru Apologetică. Apologetica sau e *complet liberă*, sau *nu-şi are raţiunea existenţei sale*, zic partizanii acestui curent.

Problema *libertăţii* pune însă în discuţie problema *autorităţii*, care este, în esenţă, *singurul criteriu* al adevărului şi pentru Apologetică. Căci pentru ea, supremul criteriu al

adevărului îl formează tot revelaţia divină, căreia, în ultimă instanţă, trebuie să-i convină datele şi rezultatele raţiunii umane sau ale revelaţiei naturale.

Partizanii liberalismului cer însă *libertatea absolută în interpretarea Scripturii* şi în confruntarea dogmei cu raţiunea. „Adevărul este cel ce dă autoritatea şi nu contrariul", zice profesorul *Lobstein*, de la Facultatea teologică protestantă din Strassburg şi unul din reprezentanţii acestei direcţii. „Ceea ce a discreditat Apologetica este că ea a voit să subordoneze adevărul dogmei, nu să se devoteze adevărului. De aceea ea şi-a făcut din orice bucată de lemn săgeată pentru apărarea poziţiilor ameninţate". De aceea conştiinţa modernă încearcă faţă de orice Apologetică o neîncredere instinctivă, dacă nu chiar o invincibilă repulsie. Această conştiinţă nu admite *sacrificarea intelectului*. „Sacrificium intellectus" ne pare o mutilare „contrară voinţei Creatorului". „Ştiinţa nu poate asculta decât de legile imanente obiectului său. De aceea nu există o filologie sacră, sau o istorie sfântă, care să se poată folosi de alte metode şi procedee decât acelea care sunt admise pentru interpretarea unui text din Homer sau de examinat sursele *Decadelor* din Tit Liviu." Orice *„apriorism religios"* este în directă contradicţie cu *libertatea adevărului*. Nu există altă autoritate în afară de raţiune şi altă realitate în afară de prezenţa în conştiinţă a faptului religios şi cât rămâne, din el, din această prezenţă în conştiinţă. „Apologetica va trebui să fie deci, *absolut sinceră*, sau nu va fi deloc. Preocuparea ei nu va fi de a salva orice şi cu orice preţ, ci pur şi simplu, de a cerceta şi afla *adevărul*."

Deci, renunţarea la orice dogmă, constrângere sau autoritate, pentru a servi *Adevărului*. Dar marea întrebare este: *Ce este Adevărul?* Cine-i stabileşte criteriul şi siguranţa?

Cine-l separă de eroare, şi mai ales, cine şi ce-i garantează *infailibilitatea* şi *obiectivitatea*? Pentru ştiinţă, adevărul este conformarea cu legile raţiunii umane. Dar cine garantează această conformare?

Pentru *credinţă*, adevărul este conformarea cu dogma însăşi, a cărei autoritate o dă Biserica în totalitatea ei şi o garantează Iisus Hristos, Care s-a numit, El Însuşi: *Calea, adevărul şi viaţa*. Hristos, Biserica, nu *raţiunea*, care se vrea, singură, stăpână pe aflarea adevărului. În ultimă instanţă, însă, raţiunea însăşi, de câte ori a încercat să-şi fixeze singură o certitudine în aflarea adevărului, tot în Dumnezeu şi-a aflat sursa şi ultimul refugiu. De la Socrates şi Plato şi până la Descartes sau Husserl, acelaşi e drumul care a fost urmat, *ieri*, ca şi *astăzi*.

Cei ce vor totuşi să creeze o stare de excludere între revelaţie şi adevăr nu slujesc atât adevărului, cât unui anumit fel de a privi adevărul, ale cărui victime sunt şi „moderniştii" catolici, şi „liberalii" protestanţi. E vechiul agnosticism comtian, îmbrăcat fie în haina imanentismului blondelian, fie a intuiţionismului bergsonian, a psihologismului jamesian, sau a liberalismului protestant. Căci, deşi şi unii şi alţii spun că păstrează intactă fiinţa lui Dumnezeu, persoana Mântuitorului şi autoritatea Sf. Scripturi, pe care chiar vor să le apere prin noua lor Apologetică, în fond ei le neagă, întrucât, schimbările ce le propun privesc *esenţa* religiei şi nu accidentele ei. Aşa că nu ştim ce ar mai avea de apărat.

Un fapt e cert: Apologetica creştină trebuie să apere *adevărurile fundamentale* ale religiei creştine. E raţiunea ei de a fi. Ea trebuie să facă dovada că, atât în faţa „raţiunii umane", cât şi în faţa conştiinţei moderne, conştiinţa creştină n-are nimic de concedat sau de retractat. Fireşte, fără a se abate

cu ceva de la obligaţia adevărului. Care va fi cel dictat de legile obiective şi general valabile ale raţiunii umane şi nu de toate ipotezele şi, deci, fragmentele de adevăruri, de care se ajută, în mare măsură, „ştiinţa umană".

Apologetica va avea sarcina de a pune în concordanţă *dogmele*, care sunt adevărurile revelate de Divinitate, cu adevărurile revelaţiei naturale, care sunt descoperirile raţiunii umane. Acord posibil şi necesar, deoarece aceeaşi sursă şi aceeaşi putere lucrează în ambele. Dogmele sunt revelate în chip supranatural şi au caracter etern: *veritates aeternae*; adevărurile raţiunii, legile, sunt supuse desfăşurării în timp ale aceleiaşi revelaţii şi, deci, condiţionate de timp şi oameni. Ele sunt adevăruri „de fapt" sau adevăruri contingente. Ambele conţin adevărul – unele în chip *absolut*, prin credinţă; altele în chip *relativ*, prin raţiune, fără a se contrazice unele pe altele. Pornind din aceeaşi sursă, ele duc către acelaşi scop: adevărul absolut, Dumnezeu.

Antagonismul dintre ele e artificial, *căutat*. Când nu e astfel, el poate fi *evitat*. Căci acest antagonism provine adesea din încălcarea propriilor domenii, sau din schimbarea de roluri şi atribuţii, pe care fiecare din aceste egal îndreptăţite funcţiuni ale spiritului nostru le are în faţa realităţii. Astfel de încălcări avem atunci când adevărurile contingente ale ştiinţei vor să devină adevăruri absolute ale lumii, substituindu-se astfel credinţei şi religiei; sau invers, când adevărurile revelaţiei vor să se substituie celor contingente, transformând religia în „ştiinţă exactă" sau filosofie, cum s-a şi încercat sub Scolastică. Acestea sunt însă erori şi abuzuri, care se pot corecta, în interesul bunelor raporturi dintre ştiinţă şi credinţă.

Aceste abuzuri pot proveni – şi au şi provenit, adesea – din partea religiei, care s-a substituit fie ştiinţei, fie filosofiei.

Dar provin, în timpul din urmă mai ales, din partea „ştiinţelor exacte" care se substituie religiei, atunci când se cred îndreptăţite a da ele o concepţie generală despre lume şi viaţă. Aceasta e însă atribuţia filosofiei şi în special a religiei.

Religia trăieşte din această concepţie generală despre lume şi viaţă pe care ea o are pe cale de *revelaţie*. Încercarea ştiinţelor de a-şi substitui adevărurile lor contingente şi factuale adevărurilor eterne, pe care omul le are prin religie, este o flagrantă şi foarte frecventă încălcare de atribuţii. Aceasta este şi sursa antagonismului dintre aceste două concepţii, una *creştină* şi alta *necreştină*.

Când este vorba de concepţia despre lume şi viaţă, e vorba de Dumnezeu, om şi lume, şi aici dreptul răspuns e al religiei. Datoria apologeticii e să apere acest drept al ei şi să repună *la cârma vieţii* concepţia creştină despre lume. Aici, din defensivă ea trebuie să treacă la ofensivă. În lupta ce se dă, biruinţa e pe punctul de a fi câştigată. Veacul al XX-lea, îndepărtând eroarea materialistă a adus cu sine nu numai biruinţa spiritualismului, ci şi un cadru nou de reafirmare şi progres al creştinismului. [Această observaţie din anul 1935 a fost infirmată prin invazia catastrofală a ateismului comunist, dar a fost confirmată apoi, prin revirimentul creştin din ultimul deceniu al sec. al XX-lea – n.n.]. Aşa că sarcina Apologeticii, cu toate piedicile ce-i stau în cale, e în mare parte uşurată, având în noua concepţie ştiinţifică dacă nu o aliată, în orice caz nu o adversară.

CAPITOLUL IV

Disciplinele ajutătoare ale Apologeticii

Discipline ajutătoare generale

Am definit Apologetica drept ştiinţa apărării şi justificării adevărurilor fundamentale ale religiei prin mijloace oferite de raţiune. În sprijinul revelaţiei divine utilizăm revelaţia naturală, în cel al dogmei, raţiunea, în ajutorul credinţei, ştiinţa. Priveliştea şi studiul naturii, eforturile şi luminile raţiunii devin, astfel, sursele generale de alimentare ale Apologeticii, sub cele două înfăţişări ale lor: ştiinţele naturale sau ştiinţele exacte; şi ştiinţele filosofice. Aşa că ştiinţa şi filosofia în genere pot fi socotite auxiliarele de drept ale Apologetcii.

Discipline ajutătoare speciale

Cum însă domeniul acestora e prea vast, el cuprinzând ştiinţa întreagă, iar pe de altă parte Apologetica îşi are obiectul său propriu de tratare, obiect bine precizat şi care e fenomenul religios, titlul de ştiinţă ajutătoare trebuie să se dea, în chip special, acelor discipline, din marea masă a ştiinţelor naturale sau filosofice, care stau în contact imediat cu obiectul Apologeticii, adică cu *fenomenul religios.*

Şi aceste discipline sunt: *Filosofia religiei, Psihologia religiei, Istoria religiei* şi *Sociologia religiei.* Aceste discipline,

deşi ataşate în chip direct şi imediat de religie, care formează însuşi obiectul precupărilor lor, totuşi nu fac parte integrantă din obiectul propriu-zis al Apologeticii, ci din cel al ştiinţelor exacte sau al celor filosofice, întrucât, pentru ele, religia nu este altceva decât un „fenomen natural", lipsit de orice substrat sau caracter supranatural, aşa cum este el pentru Apologetică. Totuşi rezultatele lor sunt utilizate de Apologetică, întrucât ele constituie tocmai aportul pe care raţiunea umană îl aduce revelaţiei naturale. Truda ca şi menirea Apologeticii este tocmai de a documenta şi prin ele adevărurile „revelate" ale religiei. Indispensabile oricărei tratări ştiinţifice a religiei, ele sunt considerate ca *discipline ajutătoare* ale Apologeticii. Ajutătoare, sau propedeutice, în sensul că ele se separă de Apologetică prin metodele lor, indispensabile totuşi, în sensul că fără ele nici n-ar putea fi vorba de o tratare apologetică completă. E drept că sunt unele filozofii, psihologii sau sociologii ale religiei care pornesc de la religie ca de la „un fenomen revelat dat", în care caz ele s-ar încorpora de-a dreptul Apologeticii, formând partea introductivă în studiul raţional al religiei. Dar chiar dacă ar fi aşa – şi nimic şi nimeni nu opreşte pe sociolog sau pe psiholog să considere religia ca atare – totuşi, din punct de vedere al metodelor de tratare şi al vastităţii de material, aceste discipline sunt şi trebuie să rămână exterioare Apologeticii, şi numai rezultatele şi datele lor să fie utilizate în tratarea apologetică a religiei.

Aceasta, fără a le răpi ceva din situaţia lor excepţională, de discipline ajutătoare „speciale". Fiindcă dacă Apologetica este silită şi avizată a utiliza pentru scopurile ei toate disciplinele filosofice ca şi toate domeniile ştiinţelor pozitive, în care caz toate acestea se pot considera ca auxiliare Apolo-

geticii, după cum am şi arătat la început, totuşi utilizarea acestora este oarecum întâmplătoare, pe când a celor „speciale" este *obligatorie*. Obligatorie, fiindcă aceste patru discipline speciale: Filosofia religiei, Psihologia religiei, Sociologia religiei şi Istoria religiei decurg din însuşi felul de a fi şi a se manifesta al fenomenului religios. Religia, constând, după cum am văzut, din o parte subiectivă şi alta obiectivă, se prezintă ca fenomen sufletesc, dar şi ca unul social; ea are caracterul personal al trăirii psihologice, dar şi cel colectiv al manifestării ei în societate şi în istorie, sub forma de *religie pozitivă*, cu o anumită organizaţie socială şi culturală şi o anumită dezvoltare istorică. De toate aceste aspecte inerente şi permanente ale religiei se ocupă aceste discipline, fiecare studiind una din aceste înfăţişări ale religiei. Deci, aportul şi considerarea lor nu mai este întâmplătoare, ci esenţială şi absolut necesară pentru redarea şi studierea completă a fiinţei şi manifestării religiei. A vorbi astăzi despre religie, fiinţa ei şi îndreptăţirea, veritatea şi necesitatea ei, fără a utiliza elementele furnizate de psihologia sau etnologia religioasă ar fi o tratare şi incompletă şi neştiinţifică.

Ce înţelegem însă şi care este obiectul fiecărei din aceste discipline ajutătoare?

Filozofia religiei

În primul rând ce este şi ce se înţelege prin *„Filozofia religiei"*?

Filozofia religiei este acea ramură a filosofiei, care se ocupă cu lămurirea şi explicarea fenomenului religios pe care-l consideră ca un *produs natural* al spiritului omenesc.

Plecând de la prezenţa sufletească a fenomenului religios, filosofia religiei caută să *reconstruiască* drumul pe care

l-ar fi urmat sufletul nostru, în formarea religiei, sau, plecând de la dispoziţia sau predispoziţia sufletului omenesc după „absolutul religios", *să construiască*, ea, fiinţa şi esenţa acestui absolut, ca şi natura şi măsura raportării noastre către dânsul. Către acest scop au tins toate *„teodiceele"* şi „religiile naturale", cu care s-au crezut obligate să se doteze diferitele sisteme filosofice ca şi diferiţii filosofi, începând cu Aristot, Stoici şi Neoplatonici şi până la creatorii de „religii raţionale" ai filosofiei moderne de dată mai recentă sau mai îndepărtată. Şi, după cum religia a fost considerată ca un fenomen *de sine stătător*, sau ca un *derivat* al altor stări şi manifestări sufleteşti, sau ca un *reflex* al societăţii şi colectivităţii asupra sufletului omenesc, am avut de-a face cu o întreagă serie de teorii *aprioriste, psihologiste* sau *sociologice* în privinţa fiinţei religiei. Ca o parte componentă a filosofiei, religia a intrat întotdeauna sub unghiul de tratare al filosofiei şi deja Aristot îşi intitulase partea primă a filosofiei sale, care trata despre primele principii ale existenţei: *Teologie*. Preocupările *etico-practice* ale filosofiei stoice şi cele *mistice* ale celei neoplatonice, făcuseră ca în ele să precumpănească chiar elementul teologic. Perioada patristică şi cea scolastică menţinuseră această preponderenţă a preocupărilor religioase în toate speculaţiile filozofice. Totuşi, despre o filosofie a religiei nu se putea vorbi în aceste timpuri, când religia îşi păstra nealterată sursa şi caracterul său de „realitate revelată".

Lucrurile se schimbă atunci când „adevărurile religiei" sunt privite numai sub prisma raţiunii şi sub imperiul ei se caută a fi lămurite şi construite. Această tendinţă a fost încercată mai ales de *Deism*, care vrea să construiască în locul religiilor pozitive o religie generală, conformă cu raţiunea şi cu principiile de toleranţă confesională. *Herbert de Cherbury* († 1684), întemeietorul Deismului englez, şi ur-

maşii lui: *Toland* şi *Tindal* sunt cei dintâi care încearcă să creeze şi să fundamenteze astfel de „religii raţionale" sau „teologii naturale", deşi termenul de „theologia naturalis" în sensul de metafizică religioasă care, într-o anumită măsură, e echivalent cu cel de filosofia religiei, îl găsim şi mai înainte întrebuinţat; şi anume pentru prima oară la *Raymond de Sarbunda* († 1432). John Locke şi David Hume în Anglia, Baumgarten, Christian Volff şi Leibniz în Germania au fost preocupaţi în chip special cu problema aceasta a construirii filosofice a unei religii raţionale şi interconfesionale. Kant, care combătuse toate încercările înaintaşilor săi în această direcţie, construieşte el însuşi o astfel de religie raţională, în vestita sa lucrare: „Religia în marginile raţiunii pure", în care religia, deşi negată pe cale teoretică, e restatornicită şi postulată pe cale practică. După Kant, odată cu marile sisteme metafizice, au înflorit şi religiile filosofice şi *Hegel*, în special, acordă o atenţie deosebită religiei în sistemul său filosofic. Atei, esteţi sau filologi, oameni de ştiinţă pozitivă, teologi, istorici sau psihologi, toţi sunt preocupaţi de a determina care e „fiinţa religiei" şi de la *Ludwig Feuerbach* († 1872), teologul ateu şi materialist, care deschide seria cu scrierea sa: „Das Wesen der Religion", apărută în 1845, încercările abundă în acest sens. Ca „religie a umanităţii" o vrea şi o cere *Auguste Comte*, ca expresie a construcţiei noastre despre neputinţa noastră de a cunoaşte Absolutul o vrea *H. Spencer*, ca „ultima expresie a concepţiei moniste a naturii" o preconizează *Ernest Heckel*, ca o „inconştientă şi totuşi permanentă tendinţă a sufletului" o prezintă *Eduard von Hartmann* în „Die Religion des Geistes".

În mişcarea filosofică mai nouă aceste tendinţe constructiviste ale filosofiei religiei au încetat. Privirea filosofică asupra religiei nu mai înseamnă astăzi, numaidecât, eliminarea a tot ce este „araţional" într-însa, adică tot elementul „revelat", care constituie, de fapt, esenţa însăşi a religiei, şi înlocuirea lui cu „conjecturi raţionale" ipotetice, personale şi arbitrare. Ci înseamnă privirea critică asupra fiinţei, originii şi dezvoltării religiei, deci, asupra prezenţei şi permanenţei religiei în om şi în omenire, fără a-i modifica, corecta, contesta sau adăuga din ceea ce-i este specific al ei, în structura ei psihologică, sau în manifestarea ei istorică şi sociologică. Sub această ultimă accepţie filosofia religiei înseamnă încercarea de a privi critic şi numai prin temeiuri ale raţiunii, elementul de permanenţă al religiei. Şi atât. Simplă constatare critică de realităţi şi fapte, în lumina raţiunii şi reflexiei filosofice, nu construirea sau reconstruirea acestor realităţi.

De aceea în timpul din urmă s-a şi dezvoltat în chip deosebit capitolul cercetărilor şi analizărilor psihologice, filosofice şi istorice ale fenomenului religios. Aşa sunt noile filosofii ale religiei ale lui *Auguste Sabatier, Otto Pfleiderer, Victor Cousin, Rudolf Eucken, Maine de Biran, Emile Boutroux, Henry Bergson, W. Windelband, Rudolf Otto, Max Scheller* etc.

Dar tocmai din această cauză atât Psihologia religiei, cât şi Sociologia şi Istoria religiilor s-au dezvoltat ca discipline proprii şi aparte, despărţindu-se de trunchiul comun al Filosofiei religiei, rămasă a se ocupa cu privirea de ansamblu asupra fiinţei şi originii religiei.

Psihologia religiei

Se ocupă în special cu cercetarea fenomenului religios luat ca fapt sufletesc, fie ca înfăţişare subiectivă individuală, fie ca manifestare colectivă a maselor de credincioşi. Astfel, cad sub unghiul cercetării psihologice nu numai determina-

rea şi încadrarea fenomenului religios în mecanismul structurii noastre psihologice, individuale sau colective, dar şi stările de trăire religioasă, normale sau excepţionale, motivările lor, fiziologice, psihologice sau metapsihologice, stările de inspiraţie, iluminaţie mistică, momentele de convertire religioasă, deformările sufleteşti care duc fie la stări de supratensiune religioasă, fie la stările opuse, de negare religioasă. În sfârşit, tot acest material pe care ni-l oferă o cercetare psihologică, încercată, fie direct asupra subiecţilor religioşi, fie asupra a ceea ce istoria religiei şi a religiilor ne aduce ca fapte trăite şi realizări înfăptuite sub unghiul religiei. Aceste cercetări psihologice au contribuit în mare măsură la o cât mai justă înţelegere şi determinare a fenomenului religios, evidenţiindu-i, nu numai caracterul său aprioric specific şi originar, dar şi *realitatea* ca şi *obiectivitatea ei.* Vechile teorii psihologiste, care voiau să facă din religie un fruct al fanteziei combinatorii a sufletului nostru, au fost cu desăvârşire eliminate din noua Psihologie a religiei, care a redat fenomenului religios locul său real şi central în cadrul vieţii generale a sufletului uman. Lucrările experimentale ale psihologului american *William James,* ca şi cele de subtilă analiză ale lui *Rudolf Otto* şi *I.W. Hauer* sunt o dovadă de ceea ce s-a realizat pentru religie în domeniul psihologiei religioase.

Sociologia religiei

Timpurile mai noi au adus cu ele o mai largă valorificare a concepţiei sociologice în explicarea fenomenelor sociale şi culturale, între care e socotită şi *religia.* Artă, morală, drept

şi religie sunt, după această concepţie, rezultatele fireşti ale masselor de indivizi, constituiţi în colectivitate, în societate. Religia însăşi nu este altceva decât un rezultat şi un reflex al proceselor şi cerinţelor colective, procese care, născute din tendinţa massei de a se impune asupra insului, şi-a creat noţiunea de supraindividual şi supranatural, deci, de sacru, de divin, noţiuni care s-au transpus apoi în sufletul individual sub forma unui sentiment propriu al forţei şi al dependenţei – care este, în esenţă, sentimentul religios. Utilizând elemente ale psihologiei de massă şi în special date etnografice şi antropologice, sociologia religiei a adus elemente noi în cercetarea şi cunoaşterea fenomenului religios, şi, cu toată tendinţa pozitivistă, vădit atee, a unora din direcţiile actuale ale şcolii sociologice, totuşi datele sociologiei religioase sunt de o reală importanţă pentru completa cunoaştere a religiei, mai ales în manifestarea sa obiectivă. Lucrările lui *Karl Barth, Emile Durkheim, Levy Brühl* şi *Wilhelm Schmidt* sunt notorii şi indispensabile unei cercetări complete a problemei religioase sub raport apologetic.

Istoria religiilor

Pentru cunoaşterea şi studierea părţii obiective a religiei, adică aşa cum ea s-a manifestat sub formele variate de religii pozitive în sânul societăţii, Apologetica are a folosi datele pe care i le oferă disciplina specială, recent constituită a Istoriei religiilor. Importanţa ei constă în faptul că din studiul succesiv sau comparativ al diferitelor forme de religii, revelate sau nu, naturale sau supranaturale, se poate cunoaşte şi verifica care sunt elementele fundamentale de credinţă şi de cult ale religiei în genere. Fondul comun de credinţe, practici şi cult,

ca şi prezenţa acestor elemente la toate religiile, indiferent de starea de claritate sau de puritate în care se găsesc, duc în chip concludent la o sursă comună a religiei, ca şi la permanenţa şi universalitatea ei în omenire. Această sursă comună poate fi cea a unei *revelaţii primordiale*, cum credem, în genere, noi teologii şi cei mai mulţi dintre istoricii religiilor, dar poate fi şi aceea a fondului comun sufletesc sau a aceloraşi procese social-istorice cărora le-a fost supusă omenirea în dezvoltarea ei. Acestea sunt chestiuni pe care rămâne să le rezolve faptele, pe care ni le furnizează Istoria religiilor. Aceste fapte ne vorbesc despre existenţa unui fond comun de credinţe care alcătuiesc, oriunde, religia: ideea unui Dumnezeu creator, proniator şi justiţiator al lumii şi al oamenilor, ideea unui paradis, a căderii în păcat, ispitirea prin şarpe ca principiu al răului, ideea generală despre potop, ideea unui Răscumpărător, toate acestea arătând utilitatea şi importanţa pentru Apologetică a acestei discipline. Dar tocmai din cauza acestui fond comun şi a acestor asemănări de credinţe şi practici de cult s-au ridicat atâtea obiecţuni, din partea teologiei creştine mai ales, contra utilităţii şi folosinţei acestei discipline din punct de vedere apologetic. Studiul religiilor comparate ar duce, după adversarii acestei discipline, la ideea unei evoluţii a ideii religioase, ceea ce ar contrazice atât ideea de „revelaţie" cât şi caracterul de „religie absolută" pe care îl are şi trebuie să-l aibă religia creştină. Astfel de obiecţii le ridică cunoscutul teolog şi reputat istoric al vechii literaturi şi dogmatici creştine, *Adolf Harnack*, fost profesor la Universitatea din Berlin. Lui îi răspunde, apărând utilitatea, pentru religie şi cunoaşterea ei, a noii discipline, *Adolf Reville*, primul titular al catedrei de Istoria religiilor, înfiinţată la Sorbona. De fapt, dacă Istoria religiilor

atribuie acel fond comun, despre care ne mărturisesc toate religiile, unei revelaţii primordiale, procesul de evoluţie pe care ea îl implică nu constituie nici o primejdie pentru caracterul absolut al creştinismului, fiindcă procesul evolutiv al acestei revelaţii primordiale, ca şi al celei naturale este admis în chiar planul iconomiei divine, care a dat lumii noua descoperire, cea prin Iisus, atunci când sosise „plinirea vremii", adică atunci când procesul de evoluţie a revelaţiei naturale se efectuase şi se consumase.

Din cauza disputelor încinse în jurul utilităţii noii discipline, dezvoltarea sa a fost, oarecum, condiţionată, după punctul de vedere care era acceptat de o biserică sau alta. De data aceasta se pare că biserica catolică e cea care a favorizat, mai mult decât cea protestantă, dezvoltarea noii discipline.

Iniţiatorul „Istoriei religiei" este germanul *Max Müller*, care şi-a scris însă toată opera sa în limba engleză, unde a şi activat în tot timpul vieţii sale. Cartea sa fundamentală în această privinţă este: *„Einleitung in der Religionswissenschaft"* în care se pun bazele noii discipline. Fraţii Albert şi Jean Réville, ambii profesori la Sorbona tocmai pentru această catedră, au contribuit la consolidarea şi răspândirea „Istoriei religiilor" în Franţa. De la Albert Réville avem o „Istorie a religiilor" în patru volume, care poate fi socotit drept cel mai vechi manual în această direcţie. De notat faptul că în Germania, deşi Max Müller, după cum am văzut, a fost german de origine, noua disciplină n-a prea progresat. Până târziu de tot universităţile germane nici n-au avut o catedră de această specialitate. Iar când au înfiinţat una, la Berlin, prin anii 1908-1910, pare-mi-se, a trebuit să aducă ca titular pe un olandez, *Eduard Lehmann*. Aceasta se datorează, în

parte, şi ostilităţii pe care protestanţii germani au avut-o, din capul locului, faţă de noua disciplină. Lucrurile s-au schimbat şi astăzi toate confesiunile creştine ca şi toate Universităţile şi Facultăţile teologice au făcut credit larg „Istoriei religiilor". Apologetica găseşte în ea un larg şi eficace sprijin.

Literatură

În ce priveşte Apologetica, în genere, literatura ei este extrem de bogată. Literatura mai veche este însă predominată de lupta contra materialismului şi mecanicismului veacurilor al XVII-lea, al XVIII-lea şi al XIX-lea. Dintre aceste scrieri, multe îşi păstrează şi astăzi încă importanţa şi actualitatea şi pot fi consultate încă şi utilizate. Ca interes mai mult istoric cităm primele două manuale de Apologetică de mai mare anvergură: primul este a olandezului *Hugo Grotius* († 1645), cunoscut pentru lumea de azi ca mare economsit şi jurisconsult, dar care a fost şi un mare şi emerit teolog protestant. De la el avem o apologetică în 6 volume, intitulată: *„De veritate religionis Christianae"*. Ca o replică a acestei apologetici protestante avem de la episcopul francez *Pierre Daniel Huet* o apologetică catolică de proporţii mai vaste: „Demonstratio evangelica" (1679).

Dintre lucrările cu caracter apologetic care-şi păstrează şi astăzi toată importanţa şi utilitatea trebuie să cităm însă celebrele *„Pensées"* ale lui *Blaise Pascal* († 1662), care, concepute pentru o grandioasă apologetică, rămasă neterminată, ni s-au păstrat numai sub forma aceasta rapsodică şi fragmentară a „cugetărilor". Ele sunt un inepuizabil izvor de meditaţii religioase şi sugestiuni apologetice. Acelaşi interes apologetic îl prezintă şi astăzi vestita scriere a lui *Chateaubriand*: *„Génie du Christianisme"*, apărută în 1802, şi pe care nu

numai valoarea literară o va păstra nealterală în stima şi interesul oamenilor, de-a lungul veacurilor.

Din literatura apologetică germană, catolică şi protestantă sunt de menţionat încă vechile *„Apologetische Vorträge"* în 2 vol., ale lui *Luthard*, care au avut atâta ecou pe vremea apariţiei lor şi care se pot citi şi astăzi cu folos şi interes.

Din cele mai noi reţinem şi cităm: „Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sittenlehre" a lui *Albert Maria Veiss*, apărută între anii 1878-1884, în 4 mari volume, în limba germană şi tradusă, în 12 volume, în limba franceză, de Abatele *Lazare Collin*.

Bune, actuale şi utilizabile sunt, dintre apologeticile catolice: *Fr. Hettinger*: *„Apologie des Christentums"*, apărută în 1866, în 5 vol. şi *„Lehrbuch der Fundamenttheologie, oder Apologetik"*, apărută în 1888 şi în o recentă ediţie refăcută în 1924; *Paul Schanz*: *„Apologie des Christentums"* 3 vol., 1887; *Const. Gutberlet*: *„Lehrbuch der Apologetik"*, 1888, 1894, şi, în genere, toate scrierile apologetice ale lui Gutberlet, pline de substanţă, subtilă analiză şi largă informaţie. *Hermann Schell*: *„Apologie des Christentums"* 2 vol., 1901; *Gerhard Esser* şi *Joseph Mausbach*: *„Religion, Christentum und Kirche"*, Eine Apologetik, für wissenschaftlich Gebildete, 3 vol., 1912, mereu actuală şi care se poate citi cu folos etc.

Din lagărul protestant, pot fi utilizate: *Ebrard*: *„Apologetik"* 2 vol., 1874-1876; *Kaftan*: *„Die Wahreit der christlichen Religion"*, 2 vol., 1888; *L. Lemme*: *„Christliche Apologetik"*, 1922.

Din literatura franceză: *Bougoud*: *„Le Christianisme et les temps presents"*, 10 vol., 1901; *Abatele de Broglie*: *„Les fondements intellectuels de la fois chrétienne"*, 1905; *E. Duplessy*: *„Apologétique"*, 2 vol., 1924 şi 1927, *P. Buysse*: *„Vers la Croyance"*, *„Vers la foi catholique"*, *„L'eglise de*

Jesus, devant la raison et le coeur de l'homme", 1928-1929; *Gaston Rabeau: „Apologétique"*, 1930.

În afară de acestea, sunt o întreagă serie de scrieri cu caracter general apologetic. Între ele cităm: *I. Guibert et L. Chischole: „Les origines"* – chestiuni apologetice, tratând problemele referitoare la originea lumii, vieţii, omului, speciilor etc., ediţia 8-a, Letouzey, 1928; *J. Guibert: „Les Croyances religieuses et les sciences de la nature"*, 2 vol., Beauchesne, 3 ed., 1930; *Abbée Th. Moreux: „Les confins de la science et de la foi"*, 2 vol., Gaston Doin edit., 1926; *A.D. Sertillanges: „Dieu ou Rien?"*, 2 vol., Flammarion edit., Paris, 1933; *Artur Titius: „Gott und Natur"*, a doua ediţie, Göttingen, 1931 etc.

Din lagărul ortodox sunt de citat, din literatura rusă: *Nicolae Pavlovici Rojdestvenski: „Apologetica creştină"*, curs de „Teologie Fundamentală", 1893, şi tradusă în româneşte de Pr. Prof. *Const. Nazarie*, în 2 vol., 1896 şi 1897; *P. Svetlov: „Încercare de expunere apologetică a învăţăturei de credinţă creştină ortodoxă"*, în 2 vol., 1898 şi 1899, tradusă în limba română la Chişinău; şi tot de acelaşi: *„Curs de teologie apologetică"*, 1900. Din greceşte s-a tradus în româneşte în 1887 de profesorii *C. Erbiceanu* şi *Dragomir Demetrescu*, lucrarea: *„Religiune şi ştiinţă"*, a scriitorului italian *Scalzuni*, tradusă în greceşte de *Diomid Kiriacos*, care are şi un volum de scrieri apologetice originale: *„Cuvinte despre credinţă"*, 1913. Fostul profesor de apologetică de la Facultatea teologică din Atena, dl *Papamihail* a început publicarea unui *Curs de Apologetică*, din care a apărut o primă fascicolă, dar care a rămas neterminat.

În limba română avem: *„Cursul de Apologetică"* al regretatului Prof. Dr. *Vasile Găină*, de la Facultatea teologică din Cernăuţi, curs complet redactat, netipărit însă, ci numai litografiat, pentru uzul studenţilor acelei facultăţi. Tot de la Vasile Găină avem două lucrări cu caracter apologetic, acestea tipărite: *„Teoria revelaţiei"*, 1891, Cernăuţi şi *„Universalitatea religiei"*, extras din Revista *„Candela"*, Cernăuţi. *Dr. Vasile Suciu*, fostul Mitropolit unit al Blajului (decedat în 1934), a tipărit în 1907 o *„Teologie dogmatică fundamentală"*, în două volume, apărută în o a doua ediţie în 1927. Primul volum poartă subtitlul de *„Apologetică creştină"*. E o bună lucrare în genul tradiţionalist al Apologeticii tomiste. În a doua ediţie, dl Profesor *Augustin Tătar*, care a îngrijit de editare, încearcă o punere la curent a problemelor cu ultimele lucrări de specialitate, incompletă însă, folosind mai ales izvoare şi traduceri maghiare.

O vastă lucrare de Apologetică ne dă însă *Ioan Mihălcescu* [unul din marii profesori ai teologiei române şi fost Mitropolit al Moldovei – n.n.], sub titlul de: „Curs de Teologie fundamentală" sau „Apologetică", din care vol. I a şi apărut în 1932, editura *Pavel Suru*, Bucureşti. Acest prim volum cuprinde: Partea introductivă a Apologeticii – Fiinţa şi Originea religiei – Începutul şi dezvoltarea Istoriei religiilor – Religia Primitivilor. Din păcate, lucrarea a rămas la acest prim volum. Mai târziu – ca Mitropolit al Moldovei – prof. Mihălcescu a dat [? – cuvânt ilizibil, n.n.] cursul său de Istoria religiilor.

De asemenea autorul acestui „Curs" a început tipărirea unei vaste *Apologetice*, din care a apărut vol. I, cuprinzând părţile referitoare la originea religiei şi diferitele teorii asupra ei.

Afară de aceste manuale de proporţii mai vaste sunt de amintit o serie de manuale mai mici de Apologetică pentru uzul învăţământului superior din seminarii şi licee – între care cităm: al Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, al Pr. Toma Chiricuţă şi al autorului acestor rânduri, manual apărut în editura

„Cărţii Româneşti", Bucureşti, 1923, sub titlul: *„Apologetica"* – elemente de filosofia religiei creştine.

Literatura disciplinelor apologetice ajutătoare

În ce priveşte disciplinele ajutătoare ale Apologeticii, citām ca literatură: ***pentru Filozofia religiei***, Auguste Sabatier: *„Esquisse d'une philosophie de la religion"* a 4-a ediţie 1897; lucrare cu un pronunţat caracter psihologist şi istoric, scrisă însă într-un stil atrăgător care i-a asigurat o logică responsabilă; Otto Pfleiderer: *„Religionsphilosophie"* în 2 vol. (Primul volum tratează istoria Folosofiei religiei de la Spinoza până la data apariţiei cărţii – 1893, a 3-a ediţie; al doilea volum tratând propriul sistem al lui Pfleiderer, pe baze genetico-speculative, după cum spune singur autorul. E o încercare de explicare a religiei pe baze naturiste, Pfleiderer fiind unul dintre principalii reprezentanţi ai Naturismului; Rudolf Eucken: *„Der Wahrheitsgehalt der Religion"* ed. II, 1905, lucrare care i-a adus autorului premiul Nobel pentru Filosofie şi în care religia e tratată din punct de vedere al tezei idealiste-spiritualiste; Harold Hoffding: *„Religionsphilosophie"*, traducere germană, 1901, o expunere obiectivă a problemei, şi de aceea utilă pentru iniţierea în termenii problemei filosofiei religiei.(Autorul are totuşi, în parte, înclinări psihologiste.); Ernest Troeltsch: *„Gesammelte Schriften"* (În special vol. II: „Zur religiosen Lage").

Tot în domeniul Filosofiei religiei sunt a se grupa şi cita: scrierile filosofului religios rus Vladimir Soloviev, cu lucrarea sa: *„Gottmenschentum"* şi Nicolae Berdiaeff cu lucrarea sa: *„Esprit et Liberté"* – Essai de Philosophie chrétienne, Paris, edit. „Je Sers" 1933. Tot aici pot fi adăugate şi încercările de conciliere între filosofie şi religie ale lui Emile Boutroux:

„Religion et science", Edouard Le Roy: *„Dogme et Critique"* şi *„Le problème de Dieu"* Paris, 1929 şi Maurice Blondel. De asemenea Wilhem Windelband: *„Präludien"* 2 vol. şi în special capitolul: *„Das Heilige"*.

Ca manuale de consultat B. Punger: *„Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit Reformation"*, 2 Vol., 1880 şi 1883, şi O. Flugel: *„Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen"*, 1907.

În ce priveşte *Psihologia religiei* sunt de amintit William James: „Experience religieuse" – trad. franceză a lui Abauzit. James H. Leuba: *„La Psihologie des Phénomenes religieux"* – trad. franceză de Louis Cons, Paris , Alcan, 1914.(Acesta cu multe rezerve, din cauza prea pronunţatului său psihologism); Th. Ribot: *„Psihologie du sentiment religieux"*, Paris; Henri Delacroix: *„La religion* et *la foi"*, Paris, Alcan, 1922; Ernest Troeltsch: *„Psihologie und Erkenntnisstheorie in Religions – Wissenschaff"*, Heidelberg 1912; Rudolf Otto: *„Le sacré* – l'élément nonrational dans l'idée du divin et sa relation avec le rationel" – trad. franceză în 1929, după a 18-a ediţie germană de la prima apariţie în 1917, ceea ce adevereşte marea valoare a lucrării lui Otto; Jean Hering: *„Phenomenologie et Philosophie religieuse"*, Paris, Alcan 1926; E. Girgensohn: *„Der seelischen Aufbau der religiosen Erfahrung"*, Leipzig, 1922; Georg. Wobbermin: *„Das Wessen der Religion"*, Leipzig, 1921, şi diferitele lucrări, cum sunt cele ale lui Starbuck şi Coe, după metoda lui James şi Leuba.

Din lucrările mai vechi, în domeniul Psihologiei religioase sunt de amintit Wacherot: *„Psihologie de la vie religieuse"* şi Raul de la Gasserie: *„La psihologie religieuse"*.

Ca literatură ***pentru Sociologia religiei*** citām: Emile Durkheim: *„Les formes élémentaires de la vie religieuse"*,

Alcan, 1925, ed. II-a; Lewy Brühl: *„La mentalité primitive"*, Alcan, 1926; Jean Maria Guyau: *„L'irreligion de l'avenir"*, Paris, Alcan; Salomon Reinach: *„Cultes, mythes et religions"*; Sigmund Freud: *„Totem et Tabou"*; P.W. Schmidt: *„Ursprung der Gottesidee"*, 4 vol., eminentă şi vastă lucrare pe baze etnografice-sociologice, 2 ed., Muenster, 1926 – şi tot a lui: *„Origine et Evolution de la religion"* – Les Theories et les faits – Grasset-Paris, 7-a ed., 1930; Ol. Leroy: „La raison primitive", Paris, 1927, precum şi lucrările lui Tylor, Frazer şi Spencer.

În ce priveşte *Istoria religiilor* cităm:

Max Müller: *„Einleitung in der Religionswissenschaft"* – şi *„Ursprung und Entwicklung der Religion"*, Strassburg, 1880; Albert Reville: *„Histoire des religions"*, 4 vol., Paris, 1882; Salomon Reinach: *„Orpheus"*, Paris, Picard, 1918, lucrare cu vădit caracter anticreştin şi căreia Biserica catolică i-a răspuns; Huby: *„Christus"*, 1913, Paris, Beauchesne; Soderblum Nathan, arhiepiscop de Upsala: *„Das Werden des Gottesglaubens"*, Leipzig, 1916; M-qr Le Roy: *„Religion des Primitifs"*, Beauchesne, Paris 1910.

Ca manuale usuale de consultat pentru Istoria religiilor sunt:

Conrad von Orelli: *„Allgemeine Religionsgeschichte"*, 2 vol., Bonn, 1913, şi Chantepie de la Saussaye: *„Lehrbuch der Religionsgeschichte"*, 2 vol., Tübingen, 1905.

În ce priveşte noua literatură apologetică, mai amănunţit redată se găseşte în lucrarea Pr. Prof. Ioan Mihălcescu: „Curs de Teologie Fundamentală", vol. I, paginile 29-44.

CAPITOLUL V

Teologia şi ştiinţa

Generalităţi

Un capitol nelipsit din vechile Apologetici şi de rigoare în orice *„Introducere în Teologie"*.

Conceput şi tratat, de obicei, polemic, în el răsună încă ecoul vechilor resentimente dintre „ştiinţa profană", eliberată de sub tutela fostei ei suverane: „ştiinţa sacră" – *teologia*, şi aceasta din urmă. În amintirea atâtor „adversari" de astăzi ai unei „ştiinţe teologice" trăieşte încă repulsia faţă de vechiul adagio scolastic: „ad theologiam omnes aliae scientiae ancillarum". De aceea sunt cercuri, fie teologice, fie „ştiinţifice", care cred că atitudinea cea mai ştiinţifică pe care o pot îmbrăţişa în această problemă e aceea a *retragerii* fiecăreia în propriu-i domeniu, reciproca *îngăduire* a uneia faţă de alta fiind un maximum de concesie ce şi-l pot acorda. Fireşte, nu sunt excluse, ba destul de frecvente încă, şi atitudinile de completă, uneori chiar violentă, *tăgadă*. Dar acestea sunt *excese*, de care seninătatea şi obiectivitatea unei tratări ştiinţifice a problemei este, sau trebuie să fie, străină.

Pentru noi, raporturile dintre teologie şi ştiinţă, ca şi cele dintre teologie şi filosofie sunt acelea ale unei fireşti şi necesare colaborări şi completări, Apologetica trebuind să stea în *strâns contact* atât cu filosofia, cât şi cu ştiinţa, sau, mai corect

zis, cu „ştiinţa pozitivă" sau „exactă", determinări care trebuie subînţelese de câte ori vorbim, aici, de „ştiinţă" în raport cu teologia. Fiindcă este o eroare şi un abuz de a se substitui o anumită manieră de a considera ştiinţa drept ştiinţa însăşi în cea mai largă şi mai obiectivă înfăţişare a ei, care nu e totuna nici cu „ştiinţele zise exacte", care au o *metodă* a lor proprie, nici cu ştiinţele naturale, care sunt un aspect, dacă nu un fragment din domeniul cu mult mai larg al *ştiinţei*.

Cu filosofia, Apologetica va trebui să stea în strâns contact, deoarece are comune cu ea o întreagă serie de probleme, şi, în primul rând, cele referitoare la *metoda de tratare*, ca şi cele referitoatre la *limitele capacităţii noastre de cunoaştere*, ca şi la problema *adevărului*.

Cu „ştiinţele pozitive", sau experimentale, pentru chestiuni de *conţinut*, confruntând *adevărurile eterne* ale religiei, cu rezultatele *temporale* ale ştiinţei şi raţiunii umane. Vom trata, în primul rând, raportul dintre teologie şi ştiinţă.

Teologia ca ştiinţă

Mai întâi: Ce este Teologia şi ce se înţelege prin Teologie, ca ştiinţă?

Ca definiţie, în general acceptată, teologia este *ştiinţa despre Dumnezeu şi lucrurile divine*. O definiţie, evident prea largă. Căci, în acest sens, teologie sunt şi *mitologiile*, şi în o anumită măsură şi partea metafizicei, care se ocupă cu problema divinităţii, iar drept *teologi* pot fi consideraţi, cum au şi fost, în vechime, *Homer* şi *Hesiod*, care au consemnat în operele lor vechile mitologii helene, sau *Platon* şi *Aristot*, care şi-au denumit ei înşişi „teologiile", metafizica lor. Mai

restrâns însă, şi în sens creştin, teologia este: *ştiinţa despre Dumnezeu, în conformitate cu datele revelaţiei divine* şi *principiile raţiunii*.

Ca orice ştiinţă, teologia are un obiect: *Dumnezeu*, şi o metodă: *forma de expunere*. Obiectul formează partea *materială* a teologiei, metoda, partea sa *formală*. „Trăirea obiectului" e ceea ce numim *religie* sau *credinţă*; expunerea sau cunoaşterea obiectului e ceea ce numim *ştiinţă teologică*, sau *teologie*. În acest sens, s-ar putea zice că teologia este *ştiinţa cunoaşterii lui Dumnezeu*.

Ca ştiinţă, teologia are ca primă îndatorire aflarea şi expunerea adevărului asupra obiectului său, sau mai scurt, *conformarea cu adevărul*. Care este însă criteriul şi sursa în aflarea şi conformarea cu *Adevărul*?

Teologia materială, adică religia, are o singură şi supremă sursă în aflarea adevărului: *Graţia şi revelaţia divină*. Cea formală are însă o *îndoită* sursă a adevărului: *conformarea cu revelaţia divină dar şi cu principiile raţiunii*.

Aici se ridică o gravă obiecţie: dacă ştiinţa este expunerea unor adevăruri pe baza legilor raţiunii, mai poate fi teologia o ştiinţă, odată ce ea *subordonează* principiile raţiunii adevărurilor deţinute prin *revelaţie*? Aici îşi are, de fapt, sursa marea şi mult discutata problemă a raportului dintre credinţă şi raţiune, sau dintre ştiinţă şi religie.

Căci se zice: ştiinţa nu are alt criteriu decât legile raţiunii şi nici altă ţintă decât aflarea adevărului, rezultat din conformarea cu legile raţiunii. O subordonare sau o condiţionare a adevărului de datele revelaţiei este o procedare antiştiinţifică. „Ştiinţa pentru ştiinţă" este singura îndreptăţire a ştiinţei. Ştiinţa „ancilla teologiae" e un lucru care aparţine trecutului. De aici dilema: ori teologia e ştiinţă şi în cazul acesta

renunţă la absolutul revelaţiei, care rămâne să fie confirmată sau infirmată de raţiune, ori *nu renunţă la ea* şi atunci nu e ştiinţă, ci religie, *credinţă*, adică *trăirea personală* a lui Dumnezeu. Această obiecţie este astăzi curentă în lumea ştiinţelor pozitive şi din partea acestora cu greu se acordă teologiei titlul de „ştiinţă". De aceea trebuie să cercetăm, mai întâi, ce se înţelege prin „ştiinţă", şi ce este, în adevăr, „ştiinţa".

Ce este ştiinţa?

În chip curent se zice că „ştiinţa" este prelucrarea datelor realităţii sau experienţei, după normele necesare şi general valabile ale raţiunii umane. E definiţia logică a ştiinţei şi e *singura* valabilă. Asupra acestei definiţii vor conveni, credem, reprezentanţii ambelor domenii: şi teologii ca şi oamenii de ştiinţă exactă sau pozitivă. Deci, ştiinţă este prelucrarea logică a realităţii. *Dar ce este realitatea aceasta*, pe care are a o prelucra raţiunea? De lămurirea şi precisa determinare a conceptului realităţii depinde soluţionarea acestei mereu controversate probleme. Un prim răspuns, care ni se impune, este că realitatea *este una*, în totalitatea ei, oricât de *variate* ar fi formele ei de prezentare şi manifestare. Această realitate e însă de natură *spirituală*, cât şi de natură *materială*, şi nu numai de ordine *naturală* ci şi de ordine *supranaturală*. Însă această realitate ne poate fi dată ca *existând în spaţiu* şi atunci avem de-a face cu *realitatea fizică*: materie, corp; sau *succedându-se în timp*, şi atunci *avem de-a face cu realitatea istorică*: întâmplări, fapte, evenimente; sau dezlegată de spaţiu şi timp şi atunci avem de-a face cu *realitatea ideală sau noologică*, spre exemplu: un adevăr logic, o axiomă matematică, o sentinţă morală etc. „Realităţile" din ultima categorie „există", fără a avea nevoie de timp şi spaţiu spre a-şi avea „valoarea" lor. Realitatea „2x2=4", sau „legea gravitaţiei" există anterior şi indiferent de tabela pitagoreică sau de legea lui Newton; o poezie îşi are un înţeles în afară de literele cu care e scrisă; un portret, un peisaj îşi au sensul, realitatea afară de uleiurile şi pânza care le exprimă. Acestea sunt realităţi *ideale, transcendente* sau, mai bine zis, *transcendentale*. La fel sunt toate realităţile metafizice, care-şi au „realitatea" lor dincolo de timp şi spaţiu, ca şi cele ale religiei, care beneficiază de atributul absolutului şi al eternităţii.

Avem deci, *trei feţe* ale aceleiaşi realităţi, care, de fapt, se condiţionează şi se completează între ele, alcătuind *o singură realitate*, care *apare* pentru noi ca *realitate fizică*, dacă o considerăm în spaţiu, *istorică*, dacă o considerăm în timp şi *ideală* sau *supranaturală*, dacă o considerăm în afară de timp şi spaţiu, adică „sub speciae aeternitatis".

Prelucrarea acestei realităţi, a acestei *întregi* realităţi, după normele generale ale raţiunii, e ceea ce numim *ştiinţă*.

Acum, dacă prelucrarea se face prin *generalizare*, adică prin scoaterea notelor comune pe care le are fiecare lucru şi eliminarea celor particulare, individuale, atunci avem procedeul ştiinţelor exacte. În cazul acesta ceea ce rămâne din această prelucrare e numai ceea ce este general şi comun în lucruri, adică *legile lor de fiinţare*. După cum se vede, lucrurile dispar şi rămân *legile*. La acest procedeu se pretează însă numai „realitatea fizică", *materia*.

Dacă însă prelucrarea se face prin *individualizare*, adică prin considerarea notelor individuale şi particulare ale fiecărui lucru, sau fragment de realitate, atunci avem metoda *istorică*. În cazul acesta avem *indivizii*, dar nu mai avem

legile. Aceasta e realitatea istorică, realitatea considerată în aspectele ei particulare şi *reale, în indivizi, în persoane* şi în lucrurile şi actele realizate de aceste persoane, acte şi persoane care nu se mai repetă, cum nu se mai repetă persoanele care le-au creat, şi nici în timpul în care s-au creat. E realitatea istorică sau cea *culturală*. E realitatea considerată în desfăşurarea ei în timp şi în realizarea ei în lucruri, acte şi persoane. E realitate în stare de *succesiune* şi nu de *coexistenţă*.

Şi în sfârşit, dacă prelucrarea acestei realităţi se face sub raportul a ceea ce este *permanent* şi *neschimbător*, ascuns în lucruri şi persoane şi numai realizabil prin ele, atunci avem realitatea *noologică*, ideală sau metafizică. Aceasta este considerarea realităţii sub raportul *eternităţii* şi al *absolutului*, cum o concepe şi o realizează filosofia şi religia, sau teologia.

De aici rezultă însă şi cele trei feluri posibile de a se înfăţişa „ştiinţa", sau de a se împărţi „ştiinţele": ştiinţe *fizice, istorice* şi *noologice*. Sau, ştiinţele naturale, ştiinţele istorice şi ştiinţele filosofice şi teologice.

Toate au *aceeaşi îndreptăţire* la titlul nobil de a fi „ştiinţă". Şi toate au *aceeaşi legitimare* logică a existenţei lor ştiinţifice. Aşa au şi fost ele considerate la începuturile ştiinţei, când setea după adevăr era singura care crea pe „omul de ştiinţă", faţă de „omul comun", sau profan care, acesta, prelucra datele realităţii după alte criterii şi după alte interese decât cele dictate de realitatea însăşi şi normele, general valabile, ale adevărului. Cum încercaseră în vechime sofiştii, care puseseră în om şi raţiunea lui personală „măsura adevărului" şi interesele ştiinţei.

Prima distincţie o face Socrates, care separă pe omul de ştiinţă, pe *filosof*, iubitorul de adevăr, de sofistul a toate ştiutor, care mercantiliza raţiunea în vederea unor interese practice, imediate, ale gloriei, câştigului sau puterii. Omul de ştiinţă însă a privit realitatea aşa cum ea era, în adevăr. Plină de taine şi de mister, ancorată în absolut şi reflectată în fenomene, lucruri, indivizi, acte şi evenimente.

Acesta a fost, vreme îndelungată *conceptul clasic* despre ştiinţă. În timpul din urmă s-a ajuns însă la un *fals concept* al ştiinţei. Şi anume la conceptul de „ştiinţă pozitivă", care s-a substituit ştiinţei în genere, reducând astfel realitatea, şi cu ea şi existenţa, numai la realitatea *fizică* care singură cade sub metoda ştiinţelor pozitive sau exacte.

Ştiinţa pozitivă şi realitatea

Nimic mai fals şi mai antiştiinţific, însă, ca această concepţie. Şi din următoarele motive:

a) Metoda adoptată de ştiinţa pozitivă nu concepe realitatea decât sub *un singur aspect al ei* şi anume sub raportul existenţei *în spaţiu*. Or, am văzut că realitatea există şi în timp şi în afară de spaţiu şi de timp. Deci, două aspecte ale realităţii, care rămân în afară de sfera de cunoaştere a ştiinţelor pozitive.

b) Metoda pozitivă consideră această realitate numai prin reducerea ei la *general*, deci, prin eliminarea notelor *individuale* şi caracteristice ale fiecărei existenţe particulare. Dar aceasta e o cunoaştere a realităţii prin eliminarea tocmai a ceea ce este *singurul real* în ea, adică prin eliminarea *vieţii*. Ea ne dă: clase, specii, legi, dar nu ne dă indivizi. Nu oameni, ci om. Nu pe Apostolul Paul sau pe împăratul

Napoleon, ci individul zoologic: om, pe mamiferul biped şi mascul, care e acelaşi, ori de e idiot, ori de a fost geniu. În acest fel de a privi realitatea apare *animalul* dar dispare *omul*.

c) Metoda pozitivă reduce toată realitatea la o *singură formă a existenţei: cantitatea*. Atâta există, cât poate fi măsurat şi cântărit. Nu există culori sau sunete, cu tonalitate şi intensităţi deosebite, ci vibraţii, de atâţia metri lungime. Nu există sentimente personale de durere, teamă, iubire; ci, eforturi musculare şi vibraţii nervoase, un quantum de oboseală şi un coeficient de sudoare. Şi atât. Restul e „epifenomen", care „ştiinţificeşte" nu mai interesează. *Dar aceasta nu este realitatea*. E o *faţă* a ei, o biată faţă a ei, cea mai săracă şi cea mai nereală. Metoda ştiinţei pozitive poate beneficia de coeficientul *exactităţii*, dar nu şi de cel al *realităţii*. Prin această metodă viaţa e izgonită din realitate. Realitatea apare deformată, *mortificată*. În laborator, sub microscop, în experiment, sau în formule, nu apar decât fragmentele mortificate din natura vie, care, aceasta, scapă ştiinţelor exacte. De aceea Goethe nu admitea teoria culorilor aşa cum ele erau explicate de Newton după formulele mecanicii matematice, nici Pascal bezna tăcută a spaţiilor infinite şi moarte. Aici e adâncul înţeles din versurile lui Goethe: „Orice teorie e cenuşie. Verde e numai arborele vieţii". Şi tot aici avertismentul lui: Ceea ce natura refuză să ne arate, nu-i vom putea smulge cu pârghii şi şuruburi. Şi tot de aici şi marea reacţie pe care vitalismul şi neovitalismul modern au întreprins-o în contra mecanicismului metodei pozitiviste.

d) *Metoda pozitivă* nu cercetează decât o faţă a realităţii, şi anume pe aceea extinsă în spaţiu. Dar şi pe aceasta nu o cercetează întreagă, ci o *fragmentează*, împărţind-o în felurite „ştiinţe pozitive" sau „exacte". De aceea nici nu există o ştiinţă exactă, ci o infinitate de ştiinţe naturale, sau exacte. Cercetând *fragmente* din natura extinsă în spaţiu, acestea nu pot da o *privire de ansamblu* asupra întregii realităţi. De aceea nici nu pot avea *un principiu unic*, sub care să privească această realitate. Ele nu se pot închega într-un sistem, şi nici nu pot da un răspuns asupra întregii realităţi: „eine Weltanschaung".

Cu atât mai puţin însă ştiinţa exactă poate nega sau tăgădui existenţa celorlalte realităţi, fie a celei istorice, fie a celei noologice. Ea nu poate disputa nici locul istoriei, nici cel al filozofiei şi nici pe cel al religiei, care se ocupă de realităţi care depăşesc sfera proprie ştiinţelor exacte. De aceea este o *erezie ştiinţifică* afirmaţia, care caută să se impună în numele ştiinţei, că „ştiinţa" ar fi egală cu „ştiinţa pozitivă". E o falsificare şi o îndărătnică moştenire a raţionalismului şi a mecanicismului veacului al XVIII-lea şi al XIX-lea, care a fost, de altfel, de mult izgonită din templul ştiinţei. Izgonită cu alai şi răsunet pe poarta cea mare a ştiinţei, ea caută să se furişeze iarăşi pe ferestrele din dos, intimidând pe naivii sfioşi, care stau în afara templului.

Tirania exercitată de ştiinţele exacte a fost aşa de mare, încât ea stăruie chiar la unii oameni de ştiinţă, care i-au fost adversari declaraţi pe faţă. În această privinţă e caracteristic cazul lui Kant, care, în dezacord cu principiile fundamentale din „Critica raţiunii pure", care revoluţionase vechile concepţii despre ştiinţă, afirmă totuşi că „în fiecare disciplină se cuprinde atâta ştiinţă câtă matematică conţine". Ar urma, în cazul acesta, ca nici istoria, nici filozofia să nu intre în cadrul ştiinţelor. Lucrul pare cu atât mai ciudat, cu cât Kant a luptat şi a şi izbutit să introducă filosofia în templul ştiinţei. Kant

trăia însă sub fascinaţia marilor descoperiri, inaugurate de Newton prin aplicarea principiilor matematice la descoperirea legii gravitaţiei universale. Deşi, întrucât îl priveşte, Newton, care făcea din ştiinţa sa un imn de slavă penru Divinitate, nu pregeta a-şi asemui descoperirile cu scoicile pe care oceanul le aruncă la ţărm din adâncu-i nepătruns. „Din imensul nepătruns al oceanului realităţii, izbutim să desprindem câte ceva din ceea ce el voieşte să ne arunce la ţărm. În bucuria noastră ne asemănăm copiilor, care se bucură de cele câteva scoici culese, pe care fundul oceanului le-a aruncat la ţărm."

Căci rostul şi rolul ştiinţelor exacte este mult mai *modest* şi mult mai *redus*, decât îl vor partizanii pozitivismului. Alături de ştiinţele pozitive stau ştiinţele istorice; şi alături de acestea, cele filozofice ca şi cele teologice. După cum, cu drept cuvânt, constată filosoful german Windelband: „Alături de Liebig chimistul şi Helmholtz fizicianul, punem liniştiţi pe Ranke şi Mommsen, istoricii; iar alături de marile opere ale lui Kirchoff şi Bunsen, fizicieni, stau monumentalele opere ale lui Zeller şi Kuno Fischer, filozofi".

Căci, alături de realitatea *fizică*, stă realitatea *istorică*, ca şi cea *noologică*, sau spirituală; şi *ştiinţifică* este şi cercetarea acestora, cel puţin în aceeaşi măsură, şi cu aceeaşi îndreptăţire ca şi a celei dintâi.

[În prelegerea sa *Was ist Metaphysik?*, rostită la 24 iulie 1928 în aula Universităţii din Freiburg, Heidegger spunea: „Nici un mod de abordare a obiectelor nu stă mai presus decât altul. Cunoaşterea matematică nu este mai riguroasă decât cea istorico-filologică. Ea posedă numai caracterul *exactităţii*, care nu e totuna cu rigurozitatea. A pretinde exactitate de la ştiinţa istoriei ar însemna să te abaţi de la

ideea de rigoare specifică ştiinţelor spiritului. (trad. Th.Kleininger şi G.Liiceanu) – n.n.].

Realitatea religioasă şi realitatea fizică

În ce priveşte realitatea religioasă care formează obiectul ştiinţei teologice, datele ei se prezintă drept cea mai evidentă şi mai *indiscutabilă* realitate. Unele din ştiinţele exacte îşi *creează* uneori obiectul „realităţii lor", cum este însăşi matematica şi în special geometria, care porneşte de la acea primă ficţiune geometrică, care e *punctul* şi pe care ea îşi construieşte toate realităţile ideale ale speculaţiilor şi demonstraţiilor sale. La fel e cazul cu fizica şi chimia, al căror fundament constitutiv în determinarea materiei, *atomul*, este astăzi cel mai *controversat* capitol din ştiinţă. De la spargerea masei *compacte* a atomului, din vechea concepţie democritiană, de către noile concepţii asuprea constituţiei atomului de către *Rutherford* şi *Niels Bohr*, şi până la *disocierea* atomului de către *Millikan* şi *Charles Wilson*, a fost o foarte mică distanţă de timp, dar cât de incomensurabilă în urmările ei! Căci prin noua concepţie despre atom e pusă în discuţie nu numai constituţia atomului, devenit divizibil, în *electroni, protoni* şi *neutroni*, ci însuşi principiul *continuităţii materiei-masă*, şi prin aceasta posibilitatea aplicabilităţii principiului cauzalităţii la masa materiei. Teoria *cuantei* a lui *Max Plank*, cea a *relativităţii* a lui *Mincovski, Einstein* şi *abatele Lemaitre*, ca şi cea a fizicianului *Heisenberg* asupra înţelesului de „substanţialitate" a materiei masă, ca şi noile orientări asupra mecanicii ondulatorii asupra luminii ale lui *De Broglie* au schimbat, în aşa măsură, vechile fundamente asupra „realităţii fizice", încât fizicianul ameri-

can Millikan, încununat, recent, cu premiul Nobel pentru lucrările sale asupra disocierii atomilor, a putut scrie că „vechile fraze: *totul este materie* sau *totul este spirit*, au devenit astăzi două simple şibolete [= parole, n.n.] fără vreo semnificaţie internă".[9]

Aşa că presupusa siguranţă a realităţii fizice este de fapt obiectul unor foarte fragile şi foarte schimbătoare teorii şi ipoteze.

În deosebire de realitatea fizică, realitatea religioasă nu are însă nevoie de ipoteze spre a se legitima. În primul act de experienţă sufletească a speţei umane, desprindem realitatea sentimentului religios, fie şi sub cea mai rudimentară formă de manifestare a lui. A-i nega existenţa, e a nega însăşi lumea noastră sufletească. Şi cei care au încercat-o, fie *critic*, ca *Descartes*, fie *dogmatic*, ca materialismul ateu al tuturor timpurilor, tot la ea s-au întors, ca la singura realitate care *rămâne*, chiar atunci când toate celelalte realităţi cad sub aripa îndoielii. Acel „Cogito ergo sum" al lui Descartes nu s-a constituit drept punct de reazim al refacerii vechii lumi, critic negate, decât atunci când el însuşi îşi găsise siguranţa în existenţa lui Dumnezeu, punctul arhimedic al experienţei noastre. Căci această experienţă religioasă este singura care a existat totdeauna şi va exista totdeauna. Ştiinţa cu meto-

[9] În privinţa actualelor concepţii asupra constituţiei materiei, a se vedea: Arthur S. Eddington de la Universitatea din Cambridge: „La Nature du monde physique"; şi Sir James Jeans de la aceeaşi universitate: „Le mystérieux univers". De asemenea: Hans Reichenbach de la Universitatea din Berlin: „Atome et Cosmos", Albert Einstein: „Comment je vois le monde". [Între timp, diviziunea materiei a ajuns până la quarci; şi a apărut un concept interesant, string-ul, care e un fel de armonie ce devine materie. S-a descoperit, deasemeni, aşa-zisa materie neagră care este o formă de existenţă materială deosebită de ceea ce s-a crezut că este materia. – n.n.]

dele ei de experienţă internă sau externă nu are a o inventa, presupune sau alimenta. Ci, pur şi simplu, *de a o constata*, şi, după normele ei logice şi general valabile, a o prelucra. Ceea ce şi face *teologia*, care prelucrează, adică expune, după normele raţiunii, datele revelaţiei care constituie fundamentul oricărei experienţe religioase.

Sub acest raport deci, teologia este o ştiinţă, şi încă o ştiinţă prin excelenţă. Lumea ei este acea faţă supra-materială a realităţii, care face parte organică din complexul totalitar al realităţii luate şi considerate în întregul ei.

Mai mult încă. Realitatea religiei este garanţia oricărei alte realităţi; deci, şi a aceleia, care formează obiectul ştiinţelor pozitive. Căci realitatea ştiinţelor pozitive o formează: „fenomenele", adică ceea ce ne este dat în timp şi spaţiu. Însă această lume „fenomenală" presupune o lume „noumenală", adică o lume în care să rezide esenţele fenomenelor, care „apar numai" în fenomene. Căci, un „fenomen" fără un „noumen" este un nonsens, aşa cum ar fi umbra fără corpul care să o proiecteze. Deasupra lumii fenomenale există, deci, lumea „noumenală", lumea unde rezidă *raţiunea* existenţei lucrurilor fenomenale, ca şi *legile* care cârmuiesc aceste fenomene. Această lume formează obiectul preocupării filozofice ca şi al celei teologice. Realitatea ei e atât de necesară din însuşi punctul de vedere al ştiinţelor exacte, încât fizicianul *Arthur Eddington* face din existenţa ei „puntea de plecare" pentru posibilitatea oricărei afirmări în lumea fizică. În una din lucrările sale, toate de un atât de răsunător succes şi adâncă influenţă asupra colegilor săi de specialitate franceză, *„La nature du monde physique"*, la capitolul „Ştiinţă şi misticism", *Eddington* scrie: „Ideea unui *Spirit* sau *Logos universal* ar fi, cred, o idee destul de plauzi-

bilă cu starea actuală a teoriilor ştiinţifice; sau cel puţin în bună armonie cu ele... Evident, ştiinţa nu poate spune dacă acest spirit este bun sau rău şi argumentele sale pot fi utilizate în favoarea existenţei unui Dumnezeu, atotbun, după cum ar putea fi utilizate şi în favoarea existenţei unui Demon... Un punct asupra căruia trebuie, totuşi, să insistăm este că religia, adică contactul nostru cu această putere spirituală, interesează, în special pentru raportul ei cu viaţa noastră de toate zilele" care, fără credinţa religioasă nici n-ar fi posibilă. Şi Eddington dă această plastică şi instructivă exemplificare:

"... Stau pe pragul uşii, înainte de a intra în sală. Iată o chestie ştiinţificeşte foarte complicată. Mai întâi trebuie să înving o presiune atmosferică foarte puternică, care apasă asupra corpului meu; apoi, trebuie să mă asigur că aşez solid piciorul meu pe o planşă, care se deplasează cu o viteză considerabilă în jurul soarelui; o fracţiune de secundă mai devreme sau mai târziu, şi planşa ar fi deplasată cu câţiva kilometri dincolo de locul şi clipa unde vroiam să calc; apoi eu trebuie să fac toate aceste calcule fiind suspendat pe o planşetă rotundă, stând cu capul în spaţiul şi suflul eterului, care traversează toate intrersecţiile corpului meu, cu nu mai ştiu câţi kilometri pe secundă; planşa, la rândul ei, n-are nici o capacitate substanţială; a merge pe ea este ca şi cum ai călca pe un roi de albine. Voi putea oare trece peste ea? Dar acestea nu-s, încă, nimic. Eu trebuie să examinez problema potrivit celor patru dimensiuni în ceea ce priveşte intersecţia liniei mele de la planul lumii, cu aceea a planşei, pe care vreau să-mi pun pasul şi, în sfârşit, să determin în care direcţie entropia lumii merge crescând, pentru a fi sigur că trecerea mea peste prag este o intrare şi nu o ieşire."

„Într-adevăr, conchide Eddington[10], este mult mai uşor cămilei să treacă prin urechile acului decât omului de ştiinţă să treacă printr-o uşă deschisă. Că e vorba, însă, de uşa unui hambar sau a unei biserici, singurul lucru înţelept ar fi ca el să consimtă a fi om ca toţi oamenii şi să o treacă, decât să aştepte ca toate dificultăţile, pe care le implică o trecere într-adevăr ştiinţifică, să fi fost rezolvate."

Aceste rânduri de un specific, dar tragic humor englezesc exprimă însă foarte plastic situaţia ca şi „siguranţa" în care se află realitatea fizică, după conceptul ştiinţei de astăzi. E de aşa manieră, încât în ea nici un pas, un singur pas măcar nu s-ar putea face. Şi ultimul refugiu, pentru a găsi o certitudine şi un punct solid pentru paşii fizici, sau cei intelectuali, e în acest Spirit, în acest „Logos universal", pe care trebuie să-l postulăm în „arièrefond-ul existenţei", pentru a face această experienţă trăibilă şi cugetabilă. E aceeaşi cugetare care frământase spiritul critic al lui Descartes, pe care o reia şi o rezolvă, cam în acelaşi sens, deşi cu o vădită nuanţă pragmatistă, fizicianul şi astronomul englez.

Rămâne, deci, pentru noi, bine precizat, că realitatea de care se ocupă teologia, adică lumea lucrurilor divine este o realitate bine fondată: că ea are aceleaşi temeiuri de „existenţă", ca şi realitatea fizică; şi că cercetarea ei în lumina principiilor raţiunii îi creează aceleaşi drepturi de a fi ştiinţă, ca tuturor celorlalte discipline şi îndeletniciri ale spiritului nostru, care râvnesc spre acest titlu.

[10] A.S.Eddington: „La nature du monde physique", pp.334-338.

CAPITOLUL VI

Teologie și Epistemologie

Problema adevărului

În capitolul anterior, s-a arătat care este raportul firesc dintre teologie și știință.

Vom insista în acest capitol asupra raportului dintre teologie și filosofie. S-a stabilit că, strict științificește vorbind, teologiei nu i se poate disputa, sub nici o formă, caracterul științific. Cum nu se poate disputa acest caracter nici filosofiei, cu care teologia are atâtea puncte de contact. Și primul punct de contact dintre ele este acela al raportării lor la același aspect al realității. Căci teologia ca și filosofia au ca obiect al cercetării lor partea supranaturală și supratemporală a realității, fără ca prin aceasta ele să-și piardă caracterul lor științific. Căci orice privire sau prelucrare a realității este o întreprindere științifică, dacă ea se face în respectul și în conformitate cu adevărul. Și ținta supremă atât în filosofie cât și în teologie este nu numai conformarea cu adevărul, dar aflarea adevărului însuși. De această problemă a aflării înțelesului și semnificației adevărului se ocupă, în cadrul filosofiei, o disciplină filosofică proprie, *epistemologia*.

Ce este însă adevărul? Științele exacte susțin că numai ele dețin adevărul și de aceea numai ele au dreptul să aspire la titlul de știință, negând acest drept atât teologiei, cât și

filosofiei. Spre a dispărea această stare de echivoc, problema adevărului se cere cercetată și soluționată în justa ei lumină și valoare.

Această cercetare revine filosofiei, problema adevărului fiind una dintre chestiunile *fundamentale* cu care ea se ocupă. Felul, însă, sub care filosofia privește problema adevărului e felurit, după științele care sunt urmărite prin această cercetare. Dacă ținta urmărită este stabilirea a ceea ce este *adevărul* în *afirmațiile* noastre *despre lucruri*, adică adevărul *formal*, aceasta este o problemă care revine unei discipline proprii: *logica*, fie *formală*, fie *constitutivă*. Dacă e vorba *cum* se *aplică* principiile logicii în diferitele discipline, avem de a face cu *metodologia* științelor. Iar dacă vrem să raportăm *adevărul* la *esența* lucrurilor și la *existența* însăși, cu aceasta se ocupă: *Metafizica*.

Astfel problema adevărului poate fi privită și din punct de vedere *metafizic*, înțelegându-se prin „adevăr" *sensul* și *înțelesul unic și ultim* a *ce este* și *ce înseamnă* viața și existența înseși. E marea întrebare, asupra căreia se frământă omenirea de veacuri și al cărei erou s-a făcut *Pilat*, care, purtând în sine toată îndoiala, dar și toată setea omenirii după adevăr, a întrebat pe Mântuitor în pretoriu: „Ce este Adevărul?". Întrebare la care Mântuitorul a dat cunoscutul răspuns, singurul răspuns *valabil* și *viabil* peste veacuri: „Eu sunt calea, adevărul și viața". [Întrebarea lui Pilat se găsește la Ioan 18;38, iar Iisus nu-i răspunde direct. Afirmația *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața* se află la Ioan 14;6 și este un răspuns dat Sf.Apostol Toma – n.n.].

Acest răspuns însă, care rezumă în el „supremul înțeles al existenței", e unul afirmat prin *credință* și de altă esență decât acela pe care îl reclamă și la care se raportează oamenii de

ştiinţă, când vorbesc de conformarea cu adevărul. Ei vorbesc de un adevăr al *cunoaşterii* lucrurilor, de un adevăr care să rezulte din confruntarea raţiunii noastre cu natura lucrurilor, cu esenţa lor. E vorba, deci, de înţelesul *logic* al adevărului.

Cele trei concepţii asupra Adevărului

Ce este atunci adevărul, privit din punct de vedere *logic*, singurul de care se interesează, de altfel, ştiinţa pozitivă? Răspunsurile variază. În câmpul cugetării sunt, sau mai bine zis *au fost*, trei concepţii despre adevăr, considerat în acest sens, şi anume: concepţia *transcendentă*, concepţia *imanentă* şi concepţia *formală* a adevărului.

După prima concepţie, adevărul ar consta în aflarea *esenţei* lucrurilor, în care caz cunoaşterea noastră despre lucruri n-ar fi decât o *reproducere fidelă* a lor. Noţiunile noastre ar fi copii ale lucrurilor şi din confruntarea acestor copii cu originalele lor ar rezulta adevărul. Această concepţie despre adevăr, numită şi concepţia realismului naiv[11] operează cu vechiul idol al „lucrului în sine", adică cu prezumţia că noi am putea cunoaşte însăşi esenţa lucrurilor. Această concepţie, care are la bază un larg substrat metafizic, anticipează credinţa că raţiunea noastră ar putea *transcende* în însăşi esenţa lucrurilor, cunoscându-le, astfel, în esenţa lor. De aceea ea se şi numeşte, în chip obişnuit, *concepţia transcendentă* despre adevăr. Concepţie înlăturată însă astăzi din domeniul logicii şi al filosofiei, dar care stăruie încă în cel al

[11] H.Rickert: "Gegenstand der Erkenntniss", Ed. I, p. 11

„ştiinţelor exacte", care cred că posedă adevărul „absolut" asupra substanţei lucrurilor.

Această concepţie „naivă" a adevărului transcendent cade însă la cea mai sumară analiză. Mai întâi, fiindcă în procesul cunoaşterii, atât din punct de vedere logic, cât şi psihologic, nicăieri nu e vorba de o *coincidenţă* între lucru şi reprezentare, şi ca atare nici de o confruntare între copie şi originale. Ci întotdeauna e vorba de *un raport între reprezentări*. Acest lucru rezultă, de altfel, din chiar punctul de vedere al ştiinţelor exacte sau pozitive. Conform lor, noi nu putem cunoaşte lucrurile cum sunt „în sine", ci cunoaştem numai *fenomenele lor*. Peste aceste fenomene noi nu putem depăşi; nu putem *transcende* către esenţa lor. În procesul obişnuit de cunoaştere, îngăduit ştiinţelor pozitive, nicăieri nu e vorba de o *coincidenţă între lucru şi ideea ce o avem despre el*, deci, nici de confruntarea originalului cu copia lui, ci numai de un raport dintre diferitele reprezentări, pe care le avem de la unul şi acelaşi lucru, sau de la mai multe lucruri.

Aceste reprezentări nu ne prezintă însă lucrurile aşa cum ele sunt în realitate, ci aşa cum ele *ne apar* nouă. Iar nouă, ele ne apar schimbate, modificate, *subiectivizate*, fie prin *energie specifică* a sensurilor care preface simplele *vibraţii* în excitaţii nervoase, în *senzaţii*, devenind astfel, din simple vibraţii, culori, sunete, mirosuri, fie prin procesul de generalizare şi sinteză a raţiunii, prin care obţinem ceea ce numim: noţiuni, reprezentări sau idei cu care operează ştiinţa. Căci ştiinţa nu operează decât cu idei, cu noţiuni, cu senzaţii şi nu direct cu realitatea (afară doar când e vorba de *intuiţii* interioare ale stărilor propriului nostru *eu*. Dar asta e deja *metafizică*.)

Deci, nici într-un caz noi nu avem ca obiect al cunoaşterii *lucrul în sine*, ci lucrul *reprezentat*; şi nici nu putem confrunta această reprezentare cu originalul, fiindcă acesta – originalul – devine iarăşi o reprezentare. Aşa că, de fapt, în procesul de cunoaştere avem de a face numai cu *reprezentări* şi cu *raporturi sau confruntări între reprezentări*. Sub această formă nici nu se poate vorbi de un criteriu material sau transcendent al adevărului. Concepţia transcendentă ca atare este *inadmisibilă*, din chiar punctul de vedere al ştiinţelor exacte. După cum o recunosc astăzi cei mai calificaţi reprezentanţi ai ştiinţelor exacte şi în special microfizicienii, care au ajuns până la definitivarea conceptului materiei înseşi.

Concepţia imanentă a adevărului. Noi nu avem decât reprezentări despre lucruri şi raporturi între aceste reprezentări. Deci, dacă este vorba de o confruntare între lucruri, pentru a afla adevărul asupra lor, această confruntare nu se poate face decât între două sau mai multe reprezentări. Or, acesta este un proces intern al sufletului nostru, un proces *imanent* şi nu unul *transcendent*. El ne aparţine în primul rând *nouă* şi nu lucrurilor de la care avem reprezentările. Raportarea reprezentărilor între ele alcătuieşte ceea ce noi numim *judecată*. Şi, deci, tot ceea ce putem noi spune sau şti despre lucruri sunt *judecăţile ce le putem exprima asupra* lor. E ceea ce numim *concepţia imanentă* despre adevăr. După această concepţie adevărul lucrurilor nu stă în ele însele, ci în aceea ce *noi* spunem ca *adevăr* asupra lucrurilor. Aceasta nu înseamnă însă că noi putem spune *orice* despre lucruri, şi că orice spuse ale noastre despre lucruri înseamnă şi „adevăr" asupra lor. Raporturile dintre reprezentări îşi au legile lor de convertire, aderare sau respingere, şi numai în raport cu aceste legi se poate vorbi de un adevăr

asupra lucrurilor[12]. E ceea ce numim „adevărul formal" asupra lucrurilor, sau concepţia formală despre adevăr[13].

Concepţia formală a adevărului. Ceea ce exprimăm noi despre lucruri sunt judecăţi asupra lor. Judecăţile noastre însă pot fi *adevărate* sau *false*; căci nu toate judecăţile exprimă adevărul asupra lucrurilor la care se referă sau pe care le reprezintă.

Cine ne dă însă *garanţia* că un raport dintre două reprezentări, deci, o judecată, este justă sau eronată, că ea exprimă, deci, adevărul sau nu? Această garanţie nu ne-o dau reprezentările însele, pentru că ele nici nu îl au, ci îl caută. Această garanţie ne-o dă *simţul evidenţei*, care porneşte din stricta conformare a raporturilor dintre reprezentări cu legile raţiunii. Deci, conformarea cu normele raţiunii dă adevărul, iar *simţul evidenţei supraindividuale*, acel „Evidenzgefühl" de care vorbeşte logica modernă[14] este ceea ce dă *criteriul adevărului*.

Deci, logiceşte privită, problema adevărului are un caracter *strict formal* şi nu are nimic de a face cu *materialitatea* lucrurilor. Acest lucru e bun definitiv câştigat pentru ştiinţă şi pentru filosofie şi de la Kant încoace el n-a mai putut fi nici măcar discutat. În „Critica raţiunii pure" Kant stabilise: „Este adevărat că sensurile nu ne înşală, după cum afirmă sensualiştii; însă, nu prin aceea, că ele – sensurile adică — ne dau

---

[12] A se vedea interesantele consideraţiuni asupra naturii adevărului în „Reflexiuni asupra inteligenţii" ale lui Jacque Maritain, lucrare tradusă în româneşte de Pr. Prof. Valeriu Iordăchescu. Punctul de vedere al lui Maritain e cel al realismului tomist, căutând să accentueze şi să salveze „realitatea lucrului" în procesul ideal al cunoaşterii.

[13] W. Windelband: „Prinzipen der Logik" ; Karl Sigwart în: „Logik B.I., Capit.: „Das allgemeine Urtheil".

[14] Ed. Husserl: „Logische Untersuchungen" şi Em. Lask: „Die Lehre vom Urtheil".

întotdeauna judecăţi corecte; ci prin aceea că ele nu ne dau *nicicând vreo judecată*".[15] Adevăr sau eroare trebuie căutate numai în judecăţi, ceea ce înseamnă numai în raportul dintre obiect – şi la Kant „obiect" nu înseamnă lucrul, ci reprezentarea lui – şi inteligenţă. În o cunoştinţă care corespunde întru totul legilor inteligenţei nu poate fi nici o eroare.

Deci, există o singură posibilitate de a afla adevărul: aceea de a *exprima judecăţi juste*. Şi o singură posibilitate de a-l avea: *conformarea cu legile raţiunii*.

Eroarea concepţiei ştientiste despre adevăr

O altă concepţie despre adevăr, *logiceşte*, nu e posibilă. Şi nici *ştiinţificeşte*. Se îndepărtează însă de această concepţie a adevărului toţi acei oameni de ştiinţă pozitivă care, refuzând să accepte ca „adevărat" şi, deci, ca „ştiinţific" adevărurile pe care teologia le afirmă despre lucruri, îşi motivează refuzul lor prin apelul la *esenţa* şi natura reală a lucrurilor. Pe care nu o cunosc şi nu o vor cunoaşte, *de altfel*, niciodată. După cum a spus-o aceasta, aproape descurajant pentru ştiinţă, dar onest faţă de raţiune, *Dubois Reymond*, cunoscutul naturalist francez: Dintre enigmele Universului sunt unele pe care încă nu le cunoaştem, şi altele pe care nu le vom cunoaşte niciodată. *„Ignoramus* et *ignorabimus"*, cum sună formula latinească a acestor două avertismente trase la marginile putinţei noastre de cunoaştere ştiinţifică, în aflarea adevărului.

Pe această concepţie formală despre adevăr stă atât ştiinţa teologică, ca şi cea filosofică, când, conformându-se principiilor şi legilor raţiunii, postulează necesitatea unui *Adevăr absolut* ca şi a tuturor adevărurilor religioase, care nasc din raportul nostru şi al realităţii cu dânsul.

[15] Kant: „Critica raţiunii pure". Cap. „Dialectica transcendentală".

Către acest *absolut* ajunge însă nu numai *religia*, prin credinţă, ci şi *filosofia*, prin raţiune. Solicitaţi de legile adevărului formal, suntem îndreptăţiţi, siliţi chiar să depăşim aceste limite şi în numele şi interesul adevărului să afirmăm o altă lume şi o altă realitate: lumea noumenală, faţă de cea fenomenală, lumea normelor absolute faţă de contingenţele întâmplătoare, lumea a ceea ce *trebuie* să fie, faţă de ceea *ce este*, pur şi simplu. Şi chiar dacă, din anumite rezerve metodologice, ne-am resemna şi ne-am mărgini numai la ceea ce cuprinde în sine fenomenul şi relativul, „instinctul metafizic din noi", de care vorbea *Schopenhauer*, e acela care ne sileşte să depăşim această lume a „părerilor" şi „să ancorăm la ţărmul solid al absolutului", cum zice atât de plastic filosoful *Wilhelm Windelband*.[16]

Către acest ţărm solid al Absolutului duce, după cum vedem, şi religia şi filosofia, fără să ne îndepărteze sau să trădeze cu ceva norma şi disciplina adevărului. Căci adevărul sau ceea ce e totuna: curajul pentru adevăr, *der Mut der Wahrheit*, cum îl numea *Hegel*, este acela care ne sileşte să abordăm domeniul supranatural către care se îndreaptă filosofia ca şi religia. Căci sub acest raport, adevărul însuşi este acela care îndreaptă privirea filosofică ca şi meditaţia religioasă spre partea supranaturală a realităţii. Între ambele discipline există, deci, o *comunitate* de obiect, dacă nu o *identitate* de preocupări.

[16] Wilhelm Windelband: „Präludien", Cap. „Was ist Philosophie" şi „Das Heilige".

CAPITOLUL VII

Filosofie şi Teologie

Raportul dintre filosofie şi religie

Care este raportul dintre filosofie şi religie?

Asupra acestei chestiuni vom stărui ceva mai pe larg, atât din cauza strânsei legături care există între ele, cât şi din cauza necesarei deosebiri pe care trebuie s-o facem între ele.

Căci dacă filosofia are drept obiect al preocupărilor sale aceeaşi faţă a realităţii, adică realitatea *supranaturală*, prin care caută să reducă la *un singur principiu explicativ* realitatea privită în toate cele trei aspecte ale ei de înfăţişare, apropiindu-se, deci, şi prin *obiect* şi prin *metodă* de ceea ce este, în parte, *religia*, totuşi între teologie şi filosofie sunt deosebiri *fundamentale* pe care le vom vedea, din analiza mai amănunţită a raportului dintre ele, fie în evoluţia lor istorică, fie în înfăţişarea lor sistematică.

Ce este filosofia

Şi să vedem mai întâi: *Ce este filosofia?*

Răspunsul imediat şi cel mai uşor de dat ar fi: Filozofia este încercarea unei cunoaşteri *raţionale* a lumii. Zicem cunoaştere *raţională* spre a o deosebi de alte feluri posibile

de cunoaştere: *prin revelaţie*, cum este cea religioasă, sau prin *intuiţie*, cum ar fi cea mistică, estetică etc.

Dar, cu sau fără această restricţie, cerinţa de cunoaştere a lumii şi vieţii e în firea şi preocupările noastre, ale tuturor. Aşa că în acest sens s-ar putea zice că fiecare din noi filosofăm puţin.

„Fiecare popor şi fiecare individ normal dezvoltat îşi are o filosofie a sa" zice cunoscutul filosof german *Friedrich Paulsen*, şi tot el adaugă: „în acest sens filosofia apare ca o funcţie omenească generală şi oriunde se află viaţa spirituală se află şi filosofie"[17].

Fireşte, nu orice fel de cunoaştere sau cerinţă de cunoaştere a lumii, fie ea şi numai raţională, poate fi o cunoaştere filosofică. Fiecare om are întrebări şi răspunsuri asupra lumii şi vieţii înconjurătoare, adesea pentru folosuri practice şi imediate, fără alt imbold superior şi mai îndepărtat al sufletului.

Această cunoaştere obişnuită şi familiară nu poate forma obiectul filosofiei.

Dar sunt şi întrebări care privesc vastul complex al lumii, al existenţei, întrebări care depăşesc interesele mărunte şi imediate, care privesc lumea şi viaţa în toată complexa şi tainica lor legătură, unitate şi înfăţişare, şi care, în adevăr, formează obiectul şi preocupările cunoaşterii filosofice.

Deci, la întrebarea noastră iniţială am putea răspunde mai complet zicând că: filosofia este cunoaşterea *raţională, unitară şi generală* a lumii şi vieţii.

---

[17] Frederic Paulsen: „Einleitung in die Philosophie". Cap. Introducere. Ediţia românească, în traducerea lui Lupu şi Puşchilă , pag. 21.

Acest raport de cunoaştere dintre om şi lume a variat însă în decursul timpurilor, atât ca *înţelegere* cât şi din punct de vedere al *conţinutului*; şi din analiza acestui raport, în desfăşurarea lui istorică, vom putea înţelege şi defini mai bine teza noastră.

Omul şi lumea

În faţa omului lumea a stat, dintru început, ca un complex infinit de lucruri şi întâmplări, de taine şi întrebări; şi dintru început el a *trebuit* să se orienteze în mijlocul lor, să le cunoască, *să le ştie*. Cerinţa aceasta s-a impus cu putere de instinct, „acel instinct metafizic" de care vorbeşte Schopenhauer. Mintea omului şi simţurile lui au fost mereu năvălite şi biciuite de mulţimea lucrurilor şi întâmplărilor, atât de variate şi atât de schimbătoare, căci „Totul curge şi nimic nu stă" – zicea vechiul cugetător elin, Heracleitos [*En panta, panta rei* – Unul este totul, totul curge, n.n.]. Şi, fie din simplul imbold de a le şti şi cunoaşte, fie din tendinţă practică de a şi le apropria, stăpâni şi folosi, tendinţa de cunoaştere a lumii a fost permanentă în firea omului.

Experienţele de fiecare zi, prin aportul îmbelşugat al simţurilor ca şi prin eforturile şi elaborările minţii, au izbutit, în cursul vremurilor, să satisfacă, în o anumită măsură, această tendinţă. Fructul acestor străduinţe e ceea ce numim astăzi, ca şi cu mii de ani înainte, *ştiinţă*, care la început a fost unul şi acelaşi lucru cu *filosofia*.

Dar vremurile au îmbogăţit mereu acest depozit, la creşterea căruia omenirea lucra cu perseverenţa neostoită de instinct şi ştiinţa a început să depăşească ţinta pentru care fusese creată: aceea de a da o cunoaştere *unitară şi generală*

asupra complexului variat şi disparat al lumii. Mulţimea cunoştinţelor acumulate a dus la *fragmentarea* acestui material, *ştiinţa* împărţindu-se în *ştiinţe speciale*, care ofereau cunoaşterea amănunţită a unor *părţi* din univers, dar nu a universului luat ca întreg – ţinta primordială a ştiinţei, una cu filosofia.

Menirea filosofiei

Sarcina aceasta a rămas pe viitor numai *filosofiei* care, constituită ca ştiinţă aparte, a trebuit să dea acea *concepţie unitară şi generală despre lume* şi despre *viaţă*, care se cere de la dânsa.

Căci omul nu s-a uitat, o clipă, pe sine însuşi.

El a întreţesut evenimentele lumii cu rosturile şi destinele vieţii sale proprii. Aşa încât concepţia despre lume şi cea despre viaţă au concrescut aproape încrucişându-se şi determinându-se între ele. Şi fiindcă omul n-a urmărit numai o cunoaştere pur *teoretică* a lumii şi vieţii ci şi una *practică*, filosofia a trebuit să răspundă şi acestei cerinţe, devenind, mai mult decât o cunoaştere, o *înţelepciune a vieţii şi a adâncurilor temeiuri ale lumii şi lucrurilor*[18].

Filosofia faţă de ştiinţă şi religie

Dar prin acest îndoit caracter al ei, de *cunoaştere* dar şi de *valorificare* a lumii şi a vieţii, filosofia are de împărţit domeniul şi atribuţiile sale cu *ştiinţa* şi *religia*, care operează pe acelaşi teren şi, în parte, cu aceleaşi interese, ca şi filosofia.

[18] W. Windelband: „Präludien", B.I., cap. „Was ist Philosophie?", p.18.

Căci la cele trei mari întrebări pe care şi le pune omul faţă de lume, lucruri şi viaţă: *ce sunt lucrurile, cum sunt lucrurile şi pentru ce sunt lucrurile?*[19] răspund, pe rând, atât filosofia, cât şi ştiinţa şi religia. O precizare şi o mărginire a domeniilor şi a tendinţelor fiecăreia este, deci, cu atât mai necesară, fiindcă această neprecizare e şi cauza veşnicelor fricţiuni dintre ele.

Şi cea mai contestată dintre ele pare a fi tocmai filosofia. *Cunoaşterea* lumii şi a lucrurilor e reclamată de ştiinţa propriu-zisă, *sensul* vieţii de religie, nerămânând nimic care să mai formeze obiectul specific filosofiei. „Aşa că de unde, la început, filosofia fusese ştiinţa însăşi şi toată ştiinţa, cu timpul a ajuns a trăi din resturile care-i cad de la celelalte ştiinţe; şi din regina ştiinţelor şi ştiinţa însăşi, a ajuns în starea tragică a regelui Lear, care, împărţindu-şi avutul între fiicele sale, ajunsese cerşetor aruncat pe drumuri."[20]

Iar întrucât priveşte *religia*, ştim că a fost o vreme, aceea a Evului Mediu, când teologia se ocupa de toate, filosofia nefiind decât ruda săracă a teologiei, „ancilla theologiae", cum i se spunea în Evul Mediu.

O precizare şi o determinare a obiectului filosofiei şi a raporturilor ei cu discipline înrudite, ştiinţa şi religia, se impune, deci, în însuşi interesul filosofiei.

Raportul dintre filosofie şi ştiinţă şi diferitele formulări despre filosofie

Mai întâi raportul dintre filosofie şi ştiinţă. Ţinta ştiinţei este *cunoaşterea lumii*. Acelaşi lucru însă îl urmăreşte şi

[19] W. Windelband: „Einleitung in die Philosophie", pag. 25. Fr. Paulsen: „Introducerea", p. 30.

[20] W. Windelband: „Präludien", B.I., pag. 29 şi 21.

filosofia. Dacă ţinta e aceeaşi, prin ce se deosebesc? Două pot fi criteriile de diferenţiere: de *obiect* sau de *metodă*.

Să fie *obiectul* filosofiei un altul decât cel al ştiinţei?

De către unii din reprezentanţii şi apărătorii filosofiei, dar şi de atâţia dintre detractorii ei, s-a răspuns: *Da*. Şi în felurite formulări.

După o primă formulare, filosofia are a se ocupa cu lumea *noumenală*, cu lumea lucrurilor în sine, pe când ştiinţa se ocupă cu lumea *fenomenală*, cu lumea sensibilă, cu lumea lucrurilor aşa cum ni se prezintă sub simţuri, cu *lumea experienţei*.

Această concepţie despre filosofie aparţine acum trecutului. Cel puţin în lagărul filosofiei ea nu mai are nici reprezentanţi, nici apărători. Situaţia e clară: nu este un alt obiect, fie pentru filosofie, fie pentru ştiinţă, decât acela *al experienţei*. Şi experienţa e una şi singură: aceea prinsă în formele cugetării. Kant a redus „orice ştiinţă omenească", deci, şi filosofia care vrea să fie ştiinţă, la singura lume reală şi posibilă, *aceea a experienţei cugetate*[21].

După o altă formulare, filosofia are a se ocupa cu *primele principii şi primele cauze ale lucrurilor*; ştiinţa – cu principii şi cauze de a doua mână, sau cu cauzele *secundare*. E formularea dată de Aristot filosofiei, ca ştiinţa primelor principii, sau *prima filosofie*.

Această mărginire este însă nejustificată şi arbitrară. Căci întrebarea este: unde încetează aceste „prime principii" de care are a se ocupa filosofia şi de unde încep preocupările secundare de care au a se ocupa celelalte ştiinţe? Sunt aceste

[21] Încercările mai noi pentru a construi un nou concept al experienţei – fie al „experienţei pure" („die reine Erfahrung") a lui R. Avenarius şi Mach, fie al experienţei imediate şi intuite a lui Bergson – rămân, filosoficeşte vorbind, simple încercări.

principii: esenţa materiei, a forţei, a mişcării, spaţiul şi timpul? În cazul acesta trebuie să le urmeze şi cercetarea principiilor generale ale materiei, ale mişcării. Dar cu acestea am intrat deja în domeniul unor ştiinţe speciale – fizica şi mecanica. Exemplele s-ar putea înmulţi. Deci, nu se poate stabili un domeniu propriu al filosofiei, separat de cel al ştiinţei.

O altă formulare e aceea care vede în filosofie ştiinţa *fenomenelor sufleteşti*. Dar, întrucât întreaga realitate ne este dată întâi sub forma de experienţă internă, sub această formă toată realitatea ar fi obiect al filosofiei.

O formulare, evident, greşită. Căci nu este o altă experienţă, decât cea dată prin reprezentări şi acte sufleteşti. Această experienţă – singura posibilă şi reală – este obiectul filosofiei ca şi al ştiinţelor speciale, deci, nu e un domeniu *propriu numai filosofiei*.

Iar de natura şi legile actelor sufleteşti se preocupă o ştiinţă specială: „Psihologia", care e o disciplină limitată a filosofiei, şi nu poate înlocui toată filosofia, al cărei domeniu e mult mai extins.

O a patra formulare ar fi cea dată de Kant: obiect al experienţei, deci, al ştiinţei propriu-zise, sunt *lucrurile*. Obiect al filosofiei este *experienţa* însăşi. Filosofia are a se ocupa cu legile cugetării, în care e posibilă experienţa. Acestea sunt însă preocupări şi probleme ale logicii şi teoriei cunoaşterii, deci, părţi ale întregului cu mult mai vast, care este filosofia. Prin aceasta însă se încearcă a se reduce filosofia la o simplă teorie a cunoaşterii, la epistemologie, tendinţă care are mulţi reprezentanţi, atât în domeniul filosofiei, cât şi în cel al ştiinţelor exacte.

Aceştia din urmă reduc filosofia la simplă metodologie, acordându-i un rol de prefaţă şi introducere în studiul specialităţilor respective, cei dintâi vor să facă din ea un simplu curs de epistemologie, de introducere pentru ştiinţă în genere, simplă anexă a ştiinţelor exacte, chiar atunci când ea vrea să fie *ştiinţa critică* a acestora. Neo-kantianismul, ca şi neocriticismul reprezintă în parte această direcţie.

Alţii reduc domeniul filosofiei la efecte şi valori, obiectul filosofiei fiind doar *etica* şi după alţii *estetica*.

Ţinta filosofiei este de a ne procura *fericirea în viaţă*, excluzând orice altă preocupare teoretică. Această tendinţă a fost accentuată mai ales în lumea greco-romană, din preajma ivirii creştinismului. E direcţia *stoică* din filosofie, despre care Cicero, adept al filosofiei stoice el însuşi, spunea: „O filosofie, tu care cârmuieşti viaţa şi ne conduci la virtute, îndepărtând patimile, ce ne-am face şi ce ar fi viaţa fără tine? Ştiinţa nu-şi mai este singură scop, ci îşi primeşte directivele de la interesele *practice* ale vieţii." Iar pragmatismul vede în filosofie mijlocul de a asigura o bună şansă în viaţă.

E aceeaşi încercare de a reduce filosofia *la una* din feţele şi preocupările ei.

Şi în sfârşit o ultimă formulare: filosofia este *sinteza rezultatelor diferitelor ştiinţe speciale*.

Reprezentantul cel mai cunoscut al acestei direcţii este *W. Wundt*, care defineşte filosofia drept „ştiinţa generală, care uneşte într-un sistem unitar cunoştinţele furnizate de ştiinţele speciale"[22], şi care, având ca scop câştigarea acelei „concepţii despre lume, care să satisfacă tendinţa spiritului omenesc de a subordona *individul* punctului de vedere *general* – teoretic sau etic"[23], e chemată, ca acolo „unde se

[22] W. Wundt: „Einleitung in die Philosophie", p. 17.
[23] W. Wundt: „Logik", B.I., 641.

ivesc contradicţii între conceptele diferitelor ştiinţe, să intervină, lămurind temeiurile şi înlăturând, prin aceasta, contradicţiile"[24].

Filosofia, după această concepţie, nici nu-şi are un domeniu propriu, ci e în funcţie de celelalte ştiinţe, faţă de care, dacă e permisă expresia, joacă rolul unei judecătorii de pace, împăcând conflictele între diferitele ştiinţe certate, iar prin menirea ce i se atribuie, de a subordona individualul generalului, teoretic sau etic, se exclude din preocupările filosofiei *conceptul valorificării singularului*, unul din punctele *capitale* pentru filosofie.

Eroarea acestor formulări

Iată o întreagă serie de formulări care s-au dat filosofiei în decursul vremurilor şi care cuprind în ele, pe lângă o parte de adevăr – şi o parte de eroare. Eroarea constă în *unilateralitatea* şi *tirania* aplicării *unui singur* şi *anumit* punct de vedere, a unui „fetiş-concept", adesea cu substrat metafizic, de care se resimt toate aceste formulări, care derivă, fiecare din un anumit *sistem de cugetare*. De aceea poate că avea dreptate marele antisistematic *Nietzsche* când spunea: „suspectez pe toţi sistematicii şi-i ocolesc. Tendinţa spre sistem e în dauna sincerităţii (onestităţii) cugetării".

Sistemul e un cerc închis de cugetare, e subordonarea realităţii – atât de imens şi felurit variată – unei singure idei care adesea o mutilează, o desfigurează, spre a o încadra în cercul rigid şi închis al sistemului[25]. Dar nu de dragul unui

[24] W. Wundt: „Einleitung", p. 19.
[25] Vezi Rickert: „System der Philosophie".

sistem omul a voit, a ţinut, *a trebuit* să cunoască lumea în ansamblul ei. Căutând acest ansamblu, privirea filosofică vrea să afle adevăratul înţeles al lucrurilor, sensul şi valoarea existenţei sigure, *adevărul* absolut al existenţei.

Dar pentru aceasta filosofia trebuie să aibă curajul să păşească peste rezervele relativismului inerent ştiinţelor, să aibă acel „curaj al adevărului" de care vorbeşte Hegel, şi să construiască conceptul unitar al universului sub prisma *absolutului*. În acest sens şi cu această menire defineşte şi Ioan Petrovici[26] fiinţa filosofiei:

"Filosofia, armonizând laolaltă rezultatele ştiinţelor speciale, urmăreşte aflarea acelui principiu care să ofere raţiunea explicativă a tuturor realităţilor şi totodată şi propria-i raţiune".

Deci, la prima noastră formulare despre filosofie ar fi să se adauge o primă completare: *Fiinţa şi scopul filosofiei este fundarea şi armonizarea rezultatelor date de ştiinţă asupra realităţii, prin raportarea la un principiu unic care să ofere raţiunea explicativă a întregii realităţi şi a sa însăşi*. Fără postularea şi aflarea acestui principiu unic, truda filosofiei e zadarnică şi haotică.

Filosofia-sistem de convingeri şi valorificări

Căci a face filosofie nu înseamnă a aduna într-un tot eclectic mulţimea cunoştinţelor din diferitele domenii ale ştiinţelor. Muncă grosolană de ciclopi, care, după expresia caustică a lui Kant, „mulg ţapul şi ţin ciurul dedesubt ca să strângă laptele". Fără o privire sistematică, care să armo-

[26] Ioan Petrovici: „Cercetări filosofice", capitolul: „Ce este filosofia".

nizeze totul într-un tot şi către un tot, toată sârguitoarea adunare de date se risipeşte prin „ciurul" neputinţei.

Fiindcă îndoiala nu e nici polihistorie, nici „roman de concepte goale" şi nici „ghiveci de strânsură din rămăşiţele diferitelor ştiinţe", ci ea trebuie să dea convingeri şi *valorificarea* acestor convingeri.

Armonizarea datelor ştiinţelor pentru filosofie nu înseamnă însă adunarea unei cât mai vaste câtimi de cunoştinţe din toate domeniile, cum nu presupune nici cunoaşterea amănunţită şi sub titlul de specialist a tuturor domeniilor. Lucrul ar fi şi absurd, şi utopic. În cazul acesta întreprinderea filosofiei ar fi o imposibilitate. Ar urma ca filosoful să se dedubleze de specialist în toate domeniile ale căror rezultate are a le valorifica şi armoniza pentru filosofie.

Pentru filosofie interesează *rezultatele generale* la care ajung diferitele ştiinţe speciale. Acestea fac parte din domeniul oricărei culturi generale serioase. Filosofia le dă *sistematizarea şi legitimarea sub aspectul unui principiu unic de valorificare*.

Din mulţimea problemelor care alcătuiesc cultura generală, numai cele *fundamentale* se impun filosofiei. Aceste întrebări-probleme sunt, după cum am văzut, aceleaşi de totdeauna, de când există omenirea: „*Ce* sunt lucrurile, *cum* sunt lucrurile şi *pentru ce* sunt lucrurile", cum le sintetizează *Paulsen* şi *Windelband*, sau marile întrebări ale vieţii, după formularea lui *Ioan Petrovici*: „Ce e viaţa, ce e moartea, de unde venim, unde ne ducem". Într-un cuvânt: care e *cauza* lucrurilor, cum e *existenţa* lor şi care e *scopul* lor? Răspunsul la aceste întrebări nu poate veni nici într-un caz de la cercetarea *uneia* sau numai a unor părţi din univers, ci *trebuie să cunoaştem acest univers în totalitatea lui*. Or, aceasta e menirea filosofiei. În acest sens converg cei mai mulţi dintre filosofi şi istorici ai filosofiei. Citez, între alţii, pe cunoscutul şi popularul *Alfred Weber* care în a sa „Histoire de la Philosophie européene", scrie:

„La philosophie est la recherche d'une vue d'ensemble sur la nature, une essai d'explication universelle; elle este à la fois *le résumé* des sciences et leur *couronnement*, à la fois la *science générale* et une *spécialité* distincte de la science proprement dite et constituant, dans la série des manifestations du génie humain, comme une branche à part, au même titre que ses soeurs aînées, la religion et la poésie" [Filosofia este căutarea unei vederi de ansamblu asupra naturii, o încercare de a oferi o explicaţie universală; ea este deopotrivă *rezumatul* ştiinţelor şi *încoronarea* lor, ştiinţa generală şi o parte distinctă a ştiinţei propriu-zise, constituind, în seria manifestărilor geniului uman, o încrengătură aparte, precum surorile sale mai mari – religia şi poezia, trad.ns.].

În acelaşi sens concepe menirea filosofiei şi *W. Windelband*[27], definind-o: „Ca ştiinţă a unei concepţii generale despre univers, având de satisfăcut două cerinţe: *sinteza*

[27] Fostul meu profesor de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, mort după război – în 1920. Elev al subtilului metafizician Lotze şi urmaş al marelui istoric al Filozofiei Kuno Fischer, era iniţiatorul direcţiei neokantiene a filosofiei valorilor, pe care o reprezenta împreună cu elevul şi prietenul său H. Rickert, urmaşul de acum al catedrei. De aceea direcţia aceasta le şi poartă numele: „Die Windelband – Rickertische Schule". Din aceeaşi direcţie făcea parte şi Emil Lask, cel mai constructiv şi inventiv cap în problemele de logică şi metafizică, a cărui moarte prematură a fost o mare pierdere pentru filosofie. Wilhelm Windelband era un profund cunoscător al filosofiei şi un eminent scriitor, de o eleganţă şi claritate în adevăr antică. Lucru cam rar la filosofi, la nemţi îndeosebi. Cursurile sale de catedră erau vestite. În special pentru filosofia antică veneau să-l asculte audi-

constructivă a cunoştinţelor noastre despre lume, şi *un sistem de convingeri,* referitor la rostul şi sensul vieţii. În aceasta constă îndoita menire a filosofiei: teoretică şi practică. Ea vrea să fie înţelepciune a lumii, dar şi a vieţii, şi forma de filosofie care răspunde numai *uneia* din aceste cerinţe este de la început unilaterală şi insuficientă"[28].

Aceasta e menirea şi fiinţa filosofiei: cunoaşterea universului sub ambele-i forme, lume şi viaţă, om şi natură. Menire pe care *Renan* o sintetizează magistral în formula: „Philosopher c'est connaître l'univers. L'univers se compose de deux mondes: le monde physique et le monde morale, la nature et l'humanité. L'etude de la nature et de l'humanité est donc toute la philosophie."[A filosofa înseamnă a cunoaşte universul. Universul se compune din două lumi: lumea fizică şi lumea morală, natura şi umanitatea. Studiul naturii şi al umanităţii constituie, deci, întreaga filosofie – trad.ns.][29].

tori din întreaga Germanie şi nu numai studenţi. De la el avem acea admirabilă istorie a filosofiei, concepută după metoda pragmatico-genetică, de evoluţie a ideilor. Tot de la el acea artistică monografie asupra lui Plato din colecţia „Formanns-Klassiker". „Istoria filosofiei moderne" – din care au apărut numai două volume, e cea mai clară şi cuprinzătoare dintre semenele ei. Volumul al III-lea, care trebuia să cuprindă filosofia modernă, în special cea franceză – Windelband era cel mai bun şi mai obiectiv cunoscător al filosofiei franceze dintre germani, a rămas din nefericire nepublicat. Tot de la el avem acele minunate „Präludien" în 2 volume, articole de logică şi schiţe istrorice, şi o „Introducere în Filosofie", ultima lui lucrare publicată.

[28] W. Windelband: „Einleitung", p. 19.

[29] E. Renan: „Fragments philosophiques", p. 292.

Filosofia – ştiinţa critică a valorilor

Sau, ceea ce totuna: *cunoaşterea universului sub îndoita lui înfăţişare, natură şi istorie.*

Şi aici intervine o a doua şi ultima completare a primei noastre definiţii, determinând complet rostul şi obiectul filosofiei şi punând-o în justul şi firescul ei raport cu religia. Este conceperea filosofiei ca ştiinţa critică a valorilor. Căci, după cum am văzut, când ne-am ocupat de raportul dintre ştiinţă şi religie, realitatea ne este dată sub un întreit aspect *de a fi* şi alături de realitatea *fizică,* dată în spaţiu, stă realitatea *istorică,* dată în timp şi realitatea *noologică* sau cea *ideală* a *valabilităţii,* care există dincolo de spaţiu şi timp şi care legitimează şi, într-o anumită măsură, *creează* lumea existenţei.

Căci, filosofic privind lucrurile, existenţa e o categorie, o impregnare a materiei informe cu *prima formă a valabilităţii* care, prinsă în formele de timp şi spaţiu, ia forma *existenţei.* În acest sens existenţa e „o formă a realităţii", o *categorie,* dar nu însăşi realitatea, sau *toată* realitatea. [Filosofia dominantă a sfârşitului secolului XX, bine reprezentată de Heidegger, se opune acestei concepţii. Într-adevăr, e foarte uşor de observat că aşa-zisa „materie informă" trebuie şi ea să fie pentru a „se impregna"! Conform concepţiei lui Heidegger, *starea-de-a-fi* este punctul de la care trebuie să pornească întrebările metafizicii. Heidegger observă că verbul *a fi* este cel mai folosit cuvânt din toate limbile umane. Întrebarea asupra lui *a fi* conduce imediat la constatarea unei *stări-de-a-fi* ce caracterizează orice obiect. Dar ce este *starea-de-a-fi?* Heidegger numeşte obiectele *fiinduri.* Aceste *fiinduri* posedă *starea-de-a-fi,* deci, ele trebuie întrebate, ele trebuie

deschise. Astfel se poate aproxima *starea-de-a-fi*, ceea ce noi numim îndeobşte Existenţa în sine. Orice poate fi gândit de om, implicit şi „lumea valabilităţii", este. Chiar şi nonexistenţa este. Heidegger deosebea însă, în terminologie, starea-de-a-fi de existenţă. El spunea că existenţa înseamnă starea-de-a-fi plus libertatea şi, astfel, numai *Dasein*-ul există. *Dasein*-ul este tocmai fiindul care-şi poate pune întrebări ontologice, adică întrebări despre starea-de-a-fi. Deşi Heidegger s-a ferit foarte tare de orice interpretare teologică a gândirii sale, aceasta se poate face imediat. Căci conceptul său de *stare-de-a-fi*, *Sein*-ul studiilor sale, se află în celebra expresie cu care Dumnezeu S-a denumit lui Moise: *Ehe aşer ehe*, adică *Eu sunt Cel ce sunt*. În imediata prelungire a studiilor lui Heidegger, se observă repede că fiindul cugetător, *Dasein*-ul, omul nu poate depăşi bariera stării-de-a-fi. Pur şi simplu, el nu poate trece dincolo de starea-de-a-fi. Astfel, tocmai starea-de-a-fi defineşte statutul fundamental al omului ca fiinţă creată. De la starea-de-a-fi, numită în textul lui Savin „existenţă", porneşte toată realitatea.– n.n.].

Căci *reală* e şi lumea valabilităţii, fără să aibă atributul *existenţei*, care e o formă derivată a ei, dar care convine numai materiei. Fără această dualitate – spirit şi materie, lege şi valoare – lumea nici n-ar putea fi cugetată, ba în ultima analiză ea nici n-ar putea exista[30].

Fiindcă, sau avem o lume a valorilor absolute şi supraindividuale, sau nu avem nici o lume", zice *Hugo Munsterberg*[31]

[30] Emil Lask: „Die Logik der Philosophie", Cap. „Logik der Seinskategorie". Asupra aceleiaşi probleme: H. Rickert: „Gegenstand der Erkenntniss" şi „System der Philosophie", vol. I.
W. Windelband: „Präludien – Normen und Naturgesetze".
W. Stern: „Person und Sache", Vol. III, Wertphilosophie.

[31] H. Munsterberg: „Philosophie der Werte", P. 38.

vorbind despre prioritatea şi *necesitatea* unei lumi transcendente a acestor realităţi ideale. Din această regiune a idealităţii se răsfrâng asupra existenţei, cârmuită de timp şi spaţiu, norme şi valori, care dau un sens, un înţeles, un scop, materiei şi vieţii.

Aceste valori primordiale şi fundamentale sunt: *Adevărul*, *Binele* şi *Frumosul*. Prin ele, natura alogică şi iraţională în sine devine raţională şi capabilă de a fi supusă judecăţilor, deci, atributelor de *adevărat* şi *neadevărat*; şi tot prin ele, prin valoarea binelui, actele naturii, fizice sau psihice, *etic* indiferente, devin *morale* sau *imorale*; după cum prin cea a frumosului ele devin *estetice* sau *antiestetice*. Şi numai privită sub această prismă a valorilor realitatea e în *întregime cunoscută şi lumea, astfel valorificată*, e într-adevăr obiectul *cunoaşterii filosofice*. De data aceasta nu mai avem fragmente ale realităţii, nici o cunoştere a naturii cu excluderea culturii, ci avem acel *tot armonic* al realităţii pe care trebuie să-l ofere cunoaşterea filosofică.

Filosofia apare acum ca ştiinţa critică a valorilor. Cunoaşterea obţinută pe această cale e în adevăr a întregii realităţi.

Religia – suprema Valoare

Dar această cunoaştere are o primă îndatorire: de a ne oferi acel *unic principiu explicativ*, al întregii realităţi, care să cuprindă şi explicaţia sa însăşi. Cunoaşterea realităţii sub imperiul valorilor trebuie să satisfacă, deci, şi această ultimă cerinţă. Ceea ce şi face, aceasta fiind o cerinţă intrinsecă a însuşi conceptului de *valoare*. Cele trei valori: a adevărului, binelui şi frumosului sunt între ele perfect coordonate şi egal îndreptăţite. Deci, nici una din ele nu are prioritate asupra alteia şi nici nu se poate deduce una din alta. Tendinţa către

unitate însă e tot aşa de adâncă în spiritul omului ca şi cea spre universalitate. Tripla primordialitate a valorilor contrazice însă această tendinţă, şi însuşi conceptul valorilor, „căci valorile trebuie unite între ele, dacă universul trebuie cugetat ca un tot şi nu fragmentat şi contradictoriu, ceea ce ar desfiinţa însuşi conceptul de valoare", zice Munsterberg[32].

Nici una însă din aceste valori nu poate fi nici subordonată, nici supraordonată uneia din ele, deci, nici deduse unele din altele. Aceasta implică cu necesitate postularea unei noi valori, care să le supraordoneze fără ca să le desfiinţeze şi aceasta e *valoarea religioasă, valoarea sfinţeniei,* cerută şi de religie şi de filosofie. De religie prin noţiunea de *Dumnezeu* sau *valoarea sanctităţii*, de filosofie, prin noţiunea de *absolut* sau *valoarea eternităţii.*

„Religia clădeşte un supraetaj pe care îl suprapune lumii experienţei, ştiinţa un subsol pe care îl subaşterne lumii experienţei. Şi una şi alta însă depăşesc domeniul experienţei intrând în acel al realităţii metafizice."[33]

Dar situaţia de valoare finală şi unitară a valorii religioase faţă de celelalte valori e cerută şi de un alt proces desfăşurat în lumea valorilor. Şi anume, din *antinomia dintre lege şi normă*, dintre necesitate şi idealitate, dintre ceea ce se întâmplă brutal şi cu necesitate (Mussen) şi dintre ceea ce trebuie să se întâmple după cerinţe ideale (Sollen). Căci oricât de necesară apare postularea acestor valori, în noi există totuşi o rezistenţă, o ostilitate faţă de ele. E ceea ce *Windelband* numeşte „die Naturnotwendigkeit des Normwidrigen"[34] care e acelaşi lucru cu aceea ce Apostolul Pavel numea „lupta dintre fire şi lege".

[32] H. Munstberg, op. cit., cap. „Die Einheitswerte", p. 399 şi urm.
[33] H. Munstberg: opt. cit., cap. „Gotteswerte", p. 404.
[34] W. Windelband: „Präludien", B.II., „Das Heilige".

Această antinomie dintre normă şi antinormă, fatal dată în structura psihologică a oricărui act din lumea experienţei sufleteşti, nu se poate învinge decât prin înzestrarea normelor cu caracterul unei realităţi superioare, prin *trăirea* lor în cadrul unei alte lumi, străine de orice relativism, prin încadrarea acestor norme în o lume absolută, de o altă realitate decât cea fizică, care e lumea sfinţeniei, *valoarea religioasă* şi care în ultima instanţă este *împărăţia lui Dumnezeu*[35].

Şi dacă normele: adevăr, bine şi frumos aveau până acum în filosofie un caracter pur ideal şi *transcendental,* prin valoarea religioasă ele sunt trăite ca aparţinând unei realităţi *transcendente,* unei lumi *absolute.* Pura idealitate îşi capătă o *materialitate,* aceea a fiinţei şi împărăţia lui Dumnezeu, sursă unică şi absolută a tuturor valorilor.

De data aceasta cugetarea omenească, „acel instinct metafizic" îşi capătă putinţa unei *ancorări* la tărâmul solid al *absolutului.* Filosofia devine religie.

Prin aceasta cugetarea filosofică îşi găseşte acea „raţiune suficientă" cerută de filosofie şi sufletul omenesc acea *linişte*, de care vorbeşte fericitul *Augustin.* Cugetarea filosofică îşi afirmă dreptul şi datoria de a-şi cugeta obiectul până la capăt, de a proclama acel „curaj al adevărului", postulând existenţa lui *Dumnezeu* ca ultimă realitate.

Filosofie şi religie

E uimitor că aici religia şi filosofia îşi unesc şi încrucişează căile? Nimic mai firesc.

Filosofia, în chip organic, duce cugetarea înspre împărăţia religiei, spre noţiunea de Dumnezeu. Dacă lumea tre-

[35] W. Windelband: „Das Heilige", p. 281 şi urm.

buie cugetată ca o unitate şi altfel ea nici nu poate fi cugetată, această unitate nu poate fi concepută decât prin noţiunea unui Dumnezeu, Care, filosoficeşte, poate fi un postulat; religios, însă, e o realitate. În primul caz, necesară ca o ultimă limită; în al doilea caz, ca *prima şi ultima realitate*.

Şi aici e şi deosebirea între una şi alta. *Cunoaşterea* lumii poate rămâne obiect al ştiinţei; *valorificarea* ei, însă, e obiect al filosofiei şi, în ultimă instanţă, al religiei. Nimic nu ne poate opri de la acest mers al cugetării. Nici limitele raţiunii şi nici modalităţile realizării. Căci, cum foarte judicios observă *Ioan Petrovici*, „Oricât nu este îngăduit făpturii noastre să treacă de anumite limite, este o privinţă în care ea poate să le depăşească, anume de a vedea că limitele sale nu sunt şi limitele lucrurilor... şi care îngăduie pentru filosofie schiţarea unei înfăţişări ideale, indiferent de măsura în care aceasta se poate realiza". Şi întrucât ştiinţa „nu pune pietre de hotar între cugetarea ştiinţifică şi dreptul de a căuta absolutul în religie, ea asigurând doar *busola metodei*"[36], căutarea acelui principiu unitar al lumii apare ca un *imperativ logic* pentru filosofie, ca o *realitate absolută* pentru religie.

Filosoful german *Otto Liebmann* caracterizează în chip foarte plastic încercarea cugetării ştiinţifice de a reduce lumea şi cugetarea la meschinele proporţii ale perspectivei ştiinţifice, asemănând acest procedeu cu procedeul omidei: „Omidei care se târăşte pe frunza din tufiş îi pare că atât e lumea cât e frunza pe care stă. Pipăind cu trupu-i frânt, încoace şi încolo şi negăsind nimic, conchide: Şi în afară de frunza mea nu există nimic. Asemenea concluziilor omizii e oricare dogmatist"[37].

[36] I. Petrovici: „Cercetări filosofice", p. 42-43.
[37] Otto Liebmann: „Analisys der Wirklichkeit", 273.

Prima afirmare o face orice materialist, a doua orice agnostic pozitivist. Dacă am rămâne în aceste ipoteze n-am imita decât drumul greoi şi cugetarea meschină a omizii. Dar, ca şi omida, care de la o vreme sparge crisalida, devine flutur şi zboară spre zările albastre, „cugetarea ştiinţifică" părăseşte biata frunză a experienţei şi pe aripile filosofiei se îndreaptă spre nemărginire, *spre absolut, spre Dumnezeire*. Către această lume ne duc şi căile raţiunii, ca şi cele ale credinţei. Şi unde căile raţiunii încetează, încep cele ale religiei, ale credinţei. Căci cugetarea şi meditaţia filosofică ne duc până la postularea unei lumi transcendentale, dar nu pot păşi singure peste ea, în realitatea unei *alte* vieţi. Aici apare *religia*. De pe zarea unde liniile filosofiei se sting într-o ultimă formulă, vagă şi eterată, aceea a normelor absolute, se deschide într-o nouă perspectivă lumea clară şi precisă a unei alte realităţi *transcendentale*, în plină putere de creaţie. *E lumea religiei, e lumea credinţei*. E împărăţia lui Dumnezeu. Filosofia duce fatal la ea, dar nu poate trece peste ea. Când trece, raţiunea cedează locul credinţei şi filosofia religiei. Deci, raportul între religie şi filosofie este un raport de *organică completare*: filosofia duce fatal la religie, religia completează în chip necesar drumul lăsat deschis de filosofie. Nici vorbă, deci, de o filosofie materialistă sau atee. O astfel de filosofie este un nonsens. Ea este literatură şi adesea proastă literatură, făcută pe marginea manualelor de zoologie, chimie, biologie, fizică etc., *dar nu filosofie şi nici* măcar „ştiinţă". Ştiinţă a încetat de a fi din chiar clipa când a încercat a forţa fenomenul, spre a trece peste el. Filosofie nu poate fi, atâta timp cât, afirmând numai fenomenul, tăgăduieşte *absolutul*.

Din toate acestea rezultă că între ştiinţa pozitivă, filosofie şi religie, când domeniile le sunt bine determinate, *rapor-*

turile sunt normale şi de firească şi necesară colaborare în templul comun, al ştiinţei în genere.

Că au fost şi sunt conflicte? Ele au fost şi sunt posibile şi explicabile şi astăzi. Şi vor fi încă, atâta timp cât va subzista cauza lor producătoare. Şi această cauză stă în călcarea domeniilor uneia de către alta, vina fiind când din partea uneia, când din partea alteia. Şi, spre a exemplifica, cazurile sunt numeroase şi notorii, unde conflictul l-a creat teologia, când, din motiv de dogmă, combătea sfericitatea pământului, sau existenţa antipozilor, sau sistemul heliocentric al universului etc. „Motive dogmatice", care erau de fapt *„erori dogmatice"*. Dar vina a fost şi din partea ştiinţelor exacte şi mai ales din partea lor, când au crezut că de pe biata frunză a pozitivismului lor vor putea să dea o concepţie unitară despre lume, nevrând să vadă mai departe decât biata frunză a experienţei lor ştiinţifice. Adevărata ştiinţă, însă, ca şi adevărata filosofie, duc la religie, ca la deţinătoarea ultimelor temeiuri ale *esenţelor şi existenţelor*, deci, a *întregii* realităţi *fenomenale* şi *noumenale*, cum s-ar zice în limbaj filosofic, sau a tuturor celor văzute şi nevăzute, cum spunem noi, teologii, în *Simbolul credinţei*.

CAPITOLUL VIII

Raportul dintre Religie şi Ştiinţă

Adevăruri eterne şi adevăruri de fapt

În capitolele anterioare s-a arătat care e raportul între teologie şi ştiinţă, şi dintre teologie şi filosofie. Am insistat în special asupra delimitării şi precizării termenului *ştiinţă*, arătând că, luat în chip general şi în accepţia lui logică, el revine atât teologiei cât şi filosofiei, care, şi una şi alta, sunt ştiinţă.

Astăzi, însă, se înţelege prin ştiinţă numai ceea ce se referă la *cunoaşterea*, nu şi la *valorificarea* şi *sanctificarea* realităţii. Mai mult încă, sub denumirea de „ştiinţă" se înţelege un *anumit* fel şi un *singur* fel de cunoaştere: cel al *metodelor pozitiviste*, care reduce realitatea numai la *existenţa* fizică, iar pe aceasta numai la *fenomenele* şi *raporturile* dintre ele. Totalitatea acestor fenomene ar urma să dea cunoştinţa generală despre lume şi, deci, şi o concepţie unitară despre ea.

Or, acest lucru nu-l poate da şi nici realiza „ştiinţa" în această nouă şi strâmtată accepţie a ei. Şi aceasta din motive şi limitări pe care ea singură şi le impune şi care o deosebesc total atât de filosofie cât şi de religie.

Căci rolul pe care şi l-a asumat *ştiinţa pozitivă* este ca, *izolând* un fragment din realitate, sau *fragmentând* în diferite secţiuni această realitate, să ajungă la anumite rezultate de cunoaşteri *exacte*, însă prin însăşi această *fragmentare* şi

limitate. De aceea „ştiinţa" sub acest aspect „de ştiinţă exactă" nici nu mai are ca obiect realitatea întreagă. Conceperea realităţii în *totalitatea* ei, ca şi valorificarea şi sanctificarea ei, este de resortul filosofiei şi al religiei – una, operând prin *raţiune*, alta, prin *raţiune şi credinţă*, ambele având însă aceeaşi *prerogativă* şi aceeaşi *îndatorire* de a privi lumea şi viaţa în *totalitatea* lor. De aceea şi adevărurile lor, privind lumea şi viaţa, sunt denumite *adevăruri generale şi eterne*, sau tind să fie socotite ca atare: *„Veritas aeternae"*; pe când adevărurile ştiinţelor pozitive se raportă la fragmente din realitate, la aspectele *întâmplătoare* şi *de fapt* ale acestei realităţi, de aceea rezultatele lor sunt *contingente, relative şi de fapt*. „Vérités de fait" – cum le denumea odinioară *Leibniz*, „adevăruri statistice", cum le numeşte logica noului spirit ştiinţific de astăzi[38] sau *ipoteze*, aşa cum le cunoaşte şi le denumeşte ştiinţa în genere[39].

Ipotetice şi relative, atât ele în parte, cât şi în *totalitatea* lor, ca legi. Căci totalitatea fenomenelor nu poate da *mai mult* decât cuprinde fiecare fenomen în parte. După cum, iarăşi, totalitatea acestor „adevăruri" asupra realităţii nu ne poate da acea *privire de ansamblu* cerută de sufletul nostru şi mai ales acel *unic principiu* explicativ cerut de raţiunea noastră. Căci această privire nu se capătă urcând din jos în sus şi grămădind fapt după fapt şi bucată după bucată din realitatea imensă în profunzimea şi în extinderea ei[40]. Ci prin subsinuarea, prin subordonarea tuturor acestor fragmente ale realităţii unui singur principiu care să dea şi unghiul de

[38] Gaston Bachelard: „Le nouvel esprit scientifique", Alcan, 1935.
[39] H. Poincaré: „La science et l'Hypotèse", Flamarion, Paris.
[40] H. Rickert: „Die Naturwissenschaft. Begriffsbildung", Mohr-Tübingen, 1913.

perspectivă şi privirea de ansamblu asupra realităţii. Privire pe care „ştiinţele pozitive" n-o pot da. Nici una dintre ele singură şi nici toate împreună. Căci „ştiinţele" nu pot da o concepţie *unitară şi generală* despre lume. N-o pot da şi nici *nu trebuie* să o dea. Acesta nici nu este rostul şi menirea lor, ci al filosofiei şi religiei, una utilizând numai *raţiunea*, alta şi *revelaţia*. „Ştiinţele exacte" cel mult furnizează *materialul* pe care privirea filosofică sau concepţia religioasă are a-l interpreta, totaliza şi valorifica.

Acord şi dezacord între religie şi ştiinţă

Acesta e de altfel raportul logic şi normal între cele trei feluri posibile de a privi realitatea: cel al religiei, al filosofiei şi al ştiinţelor exacte.

Din acest raport pot naşte următoarele situaţii:

a) Datele ştiinţelor exacte se subsumează şi se integrează principiilor şi directivelor generale ale religiei şi implicit şi celor ale filosofiei; şi atunci avem un raport de bună vecinătate şi armonie între toate cele trei domenii de reprezentare a realităţii, armonie care caracterizează epocile fericite şi *creatoare de cultură* ale umanităţii, cum au fost spre exemplu: epoca *pericleică* la cei vechi şi cea *ecumenică* din perioada de înflorire a culturii creştine din perioada post-constantiniană din Biserica creştină; sau cum a fost mai târziu epoca de înflorire a scolasticii sau cea de exuberantă creaţie de la începutul Renaşterii;

b) Sau, aceste date contrazic adevărurile religiei şi principiile generale ale filosofiei – ale fiecăreia în parte, sau ale ambelor împreună – şi atunci avem epocile de *dezechilibru de cultură*, caracterizate prin *„crize religioase"*, crize de orien-

tare socială, sau de gândire, cuprinse sub numele generic de „crize de cultură". În istoria omenirii le găsim etichetate şi trecute sub capitolele: ateism, scepticism, anarhism, materialism, ştientism etc. Sunt stările de incertitudine şi nelinişte în care fermentează şi din care nasc stările revoluţionare...

De obicei acest dezechilibru nu provine decât din nerespectarea sau încălcarea atribuţiilor şi limitelor pe care le are sau şi le-a impus fiecare din cele trei feluri de a privi realitatea lucrurilor. Aceste încălcări pot să fie, după cum am văzut, atât din partea religiei şi filosofiei, cât şi din partea ştiinţelor exacte.

á) Din partea religiei sau din partea filosofiei conflictul se poate ivi atunci când acestea contrazic prin *enunţările* şi *principiile* lor generale rezultatele *particulare ale experienţei*, sau când aceleaşi principii generale, depăşindu-şi sfera lor de generalitate şi *spiritualitate*, intervin în stabilirea adevărurilor de *specialitate*, rezultate din *lumea faptelor*. Cazuri de acestea au fost şi sunt încă *notorii* în trecut şi destul de *frecvente* încă, în prezent;

à) Sau vina poate veni din partea ştiinţelor exacte, care, *generalizând* un număr de cazuri *speciale* sau *absolutizând* serii de cazuri *individuale*, le ridică la rangul de *adevăruri universale* şi, părăsindu-şi sfera lor de *fragmentare a realităţii*, caută să-şi făurească o *concepţie generală* şi *unitară* despre lume şi viaţă.

Ca exemple de erori provenite din partea religiei, am putea cita: opunerea teologiei scolastice, care ridicase la rangul de dogmă presupusa formă plană a pământului, la acceptarea conceptului sfericităţii, reclamată de datele scoase din experienţă. La fel a fost cazul cu ipoteza *geocentrică* aristotelică-ptolomeică, opusă celei *heliocentrice* formulată de

canonicul Copernicus şi Galileu, ca mult mai conformă cu datele experienţei.

Ca erori din partea filosofiei cităm: opunerea filosofiei schellinghiene, spre exemplu, la acceptarea unora din rezultatele evidente obţinute de ştiinţele experimentale în domeniul fizicii. E cunoscut răspunsul lui *Schelling*, care *blama* natura că nu se supune principiilor sale. „Cu atât mai rău pentru ea" – zicea cunoscutul autor al filosofiei identităţii. Şi mulţi dintre oamenii de ştiinţă exactă citează şi astăzi superbul răspuns al idealistului filosof german, drept un viciu inerent genului. Uitând însă că exact de aceleaşi erori, ba încă şi mai grave, s-au făcut şi se fac încă vinovate ştiinţele exacte, când vor să supună natura întreagă, mai mult încă, *realitatea întreagă*, câtorva crâmpeie de adevăruri dibuite în strâmtul lor domeniu de specialitate. E cunoscut doar cazul naturaliştilor filosofi, care, ca *Ernest Heckel*, cer ca realitatea să se supună legilor lor onto- şi biogenetice, şi cred că pot da, ei, dezlegare tuturor „enigmelor universului", proclamând *natura* fizică drept singurul fel *cugetabil* de existenţă şi făcând din ea principiul general şi unic al lumii.

Aceste „incursiuni", făcute pe calea unor foarte relative *inducţii* sunt cu mult mai precare şi mai antiştiinţifice decât erau *deducţiile* din principiile generale ale filosofiei sau din adevărurile religiei. Căci principiul general al filosofiei ca şi dogma religiei au, în chiar caracterul punctului lor de pornire, „o priză" asupra adevărului, care lipseşte metodei *statistice* a inducţiilor.

Indiferent însă de aceste consideraţii logice şi metodologice, cauza primă, creatoare a conflictelor, stă, în primul rând, în încălcarea domeniilor şi atribuţiilor ce revin fiecăruia din acest întreit fel de a fi privită şi concepută realitatea. Odată respectate propriile domenii, *contingentul* nu va mai

căuta să se substituie *absolutului* şi nici *ipoteza*, *dogmei* sau viceversa.

Şi, sub acest raport, se pare că noua orientare ştiinţifică caută să aducă o *clarificare* şi *precizare*, restrângând rolul investigaţiei ştiinţifice la ceea ce-i aparţine într-adevăr: *fenomenele*; lăsând religiei dreptul de a păşi dincolo de ele, în acel „arrière-fond" al lucrurilor[41], pentru a le afla cauza creatoare şi scopurile lor ultime. Această clarificare şi precizare din partea ştiinţelor exacte e cu atât mai necesară, cu cât în numele lor, cu voia sau fără voia lor, se duce o întreagă luptă *contra religiei*, preconizându-se o *incompatibilitate organică* între religie şi ştiinţă pe de o parte, între credinţă şi raţiune, pe de alta. Şi întrucât, prin rezultatele lor practico-tehnice, ştiinţele exacte au ajuns să se bucure de un prestigiu mereu crescând, atacurile aduse în numele lor religiei se bucură de o crezare din ce în ce mai curent, mărind şi mai mult ostilitatea dintre credinţă şi raţiune şi, deci, dintre religie şi ştiinţă.

Cauze şi remedii ale conflictului religie şi ştiinţă

S-a ajuns astfel la părerea că *între ştiinţă şi credinţă e un iremediabil şi ireductibil conflict; că adevărul întreg stă de partea ştiinţei şi că religia trebuie să-şi suprime dogmele şi să-şi închidă altarele în faţa ipotezelor şi laboratoarelor ştiinţei.* E drept că o atare părere şi-a făcut loc şi domneşte mai ales în acea parte a societăţii unde ştiinţa trăieşte mai mult din *vulgarizarea* ei, iar credinţa mai mult din *umbrele* ei.

Să cercetăm, deci, în numele ştiinţei şi al religiei şi să vedem care este *adevărul*.

[41] A.S. Eddington: La nature du monde physique, pp. 334-335.

Şi să analizăm mai de aproape ce învinuiri se aduc religiei ca provenind din partea „ştiinţei"; care e partea lor de adevăr şi de îndreptăţire; sau, dacă, nu cumva, conflictul dintre ele e mai mult *aparent* decât real, şi în locul războiului şi tăgăduirii dintre ele *raportul normal n-ar putea fi unul de armonizare şi sprijinire*.

Obiecţii şi replici asupra raportului ştiinţă-credinţă

Vom analiza mai întâi obiecţiile de ordine generală:

1. *Religia se bazează pe dogmă şi autoritate*. Datele ei nu se pot *verifica*, şi nici adevărurile ei *controla*.

Ştiinţa se bazează, în primul rând, pe fapte, pe experienţă şi în al doilea pe *raţiune*. Ea poate *controla* în cercetările ei şi *verifica* în rezultatele ei. *Ea are mai multă siguranţă în afirmaţiile ei şi mai multă obiectivitate în legile ei*.

Să analizăm aceste afirmaţii. Şi în primul rând cea referitoare la sursa imediată, cea a faptelor şi a intuiţiei lor prin sensuri. Astfel se zice: ştiinţa se întemeiază pe intuiţia faptelor. Materialul ei ne este dat direct prin şi sub simţuri. Deci, e *verificabil*, *controlabil* şi *sigur*.

Răspundem: nimic nu e mai înşelător şi mai nesigur ca intuiţia. Că *„sensurile ne înşală"* prin partea lor subiectivă, e primul mare adevăr pe care şi l-a fixat ştiinţa modernă.

Aşa că ştiinţa trebuie să refuze adesea ceea ce-i dau sensurile despre lucruri, pentru ca să afle ceea ce e *constant* şi *adevărat* în ele. Astfel, în loc de *culori*, ea pune *vibraţii*; în loc de materie compactă: *atomi*. Dar nu numai „ştiinţa exactă", ci şi filosofia respinge datele simţurilor, căutând *ideea*. Şi nu de acum, ci din vechime, de când eleaţii, ca şi atomiştii, căutau să pună în locul părelnicelor date ale simţurilor, „stihiile" permanente ale lucrurilor: idei, forme sau atomi, ce-

rute de *rațiune*. Tocmai la această stare precară se referise Kant, în formularea-i – cu nuanțe de paradox – că simțurile nu ne înșală niciodată; dar nu prin aceea că ele ne dau întotdeauna adevărul, ci prin aceea că *ele nu conțin, niciodată, vreun adevăr*. Deci, intuiția prin sensuri, de care se servește știința, nu e un izvor infailibil de siguranță. Datele „sensurilor" trebuie cernute, interpretate, uneori *înlăturate* chiar, de perspicacitatea și inventivitatea rațiunii, pentru a se ajunge sub ele, sau dincolo de ele, la „adevăr".

Rămâne atunci cea de a doua sursă: *rațiunea*. Dar nici rațiunea nu beneficiază de acea strictă exactitate, determinată de simpla existență a faptelor, așa cum ar vrea să creadă o anumită „logică a științelor exacte". Căci, în legile ei generale, rațiunea este anterioară *faptelor*. E capitolul bine cunoscut al *apriorismului logic*. Asupra acestui punct logica modernă este încă perfect de acord cu logica lui Aristotel. „Primele principii" ale cugetării noastre și, deci, ale cunoștinței noastre: „categoriile" sunt nu numai πρότερον προς ημας ci și πρότερον τίν φύσιν. Aceasta în ce privește primul și cel mai elementar act al cunoașterii, *înregistrarea faptelor*. Căci în ce privește *interpretarea* lor, rațiunea e supusă tuturor probabilităților și erorilor. De aceea ea și îmbracă forma conjecturilor și a *ipotezelor* care-și așteaptă verificarea de la timp și de la fapte. Or, tocmai „faptele" erau acelea care aveau nevoie de sprijinul și siguranța rațiunii. Problema pare a se cufunda aici într-un cerc vicios.[42]

De aceea știința modernă, foarte circumspectă asupra acestui punct, nici nu-și arogă alt drept și nici nu cunoaște

[42] Ernest Mach: „La connaisance et l'erreur". Bibliotèque de Philosophie scientifique – Flammarion, Paris, și Iohan Hyort: „La crise de la vérité". Idem, 1935.

altă formă de expunere a enunțărilor ei decât aceea a *ipotezei*.[43]

Dar însăși „experiența", atât de des și de categoric invocată de „știința pozitivă", ca un privilegiu care-i aparține în chip exclusiv și care i-ar crea titlul special al certitudinii, cuprinde în sine cu mult mai mult din „principiile" și „conjecturile" rațiunii, decât din realitatea *nudă* a faptelor. Căci experiența este realitatea prinsă deja în categorii și principii, fie ale rațiunii, fie ale intuiției.[44] Fără aceste forme primordiale ale cugetării, nici n-am avea o realitate cugetabilă, un „cosmos", ci un „haos". „Cosmos"-ul, adică materia organizată și numai prin aceasta capabilă de a fi percepută, cugetată, este și prima formă posibilă de „experiență".[45] Căci experiența este, într-o anumită formă, un produs al rațiunii, după cum însăși „obiectivitatea" obiectelor este tot un produs al rațiunii, o *categorie*. Aceasta este doar faimoasa „întorsătură copernicană" a filosofiei criticiste, cu care kantianismul a degajat cunoașterea „științifică" de simpla cunoaștere comună, „preștiințifică" și „prefilosofică"[46], creând, prin aceasta, conceptul științei moderne.

[43] H. Poincaré: „Science et Hypotèse". Bibliotèque de Philosophie scientifique, Flammarion, Paris.

[44] „Timpul și spațiul" sunt „formele apriorice" ale intuiției, de care se ocupă „Critica rațiunii pure" în capitolul „Esteticii transcendentale" și care condiționează orice procese de cunoaștere.

[45] „Existența" însăși e o formă categorială, căci „a exista" înseamnă a fi dat într-un timp și un spațiu, spre deosebire de „a valora", care e o formă a realității în afară de timp și spațiu. [A exista nu presupune neapărat un timp și un spațiu. De pildă, Dumnezeu există dincolo de timp și de spațiu. – n.n.]. Și prima formă din categoria existenței e însuși faptul că ceva „e dat", că ceva „se află", că există, pur și simplu. Emil Lask, subtilul logician german, denumește această primă categorie a existenței: „die Gebiertskategorie", sau, „Gegebenheitskategorie". A se vedea H. Lotze: „Logik" și Emil Lask: „Logik der Philosophie".

[46] H. Rickert: „Die Grenzen der wissenschaftlichen Begriffsbildung".

Dar, abstracţie făcând de toate aceste consideraţii şi obiecţii ale noastre, şi admiţând întru totul caracterul de infailibilă siguranţă, atât al intuiţiei cât şi al raţiunii, aşa cum el e presupus şi invocat de „ştiinţa pozitivă", care se vrea şi singura „exactă", nu vedem întrucât ştiinţa, în genere, fără alt calificativ, s-ar deosebi, sub acest raport, de religie, care, şi ea, foloseşte *aceleaşi izvoare* în formularea datelor ei de credinţă. Căci, ca şi ştiinţa, religia foloseşte izvorul *intuiţiei*, fie cel al vieţii religioase subiective, trăită de fiecare ins în parte, fie cel al vieţii religioase obiective, trăită de alţi subiecţi, în sânul societăţii actuale, sau în decursul întregii istorii a omenirii, în care religia a ocupat un loc de o atât de covârşitoare importanţă. În această privinţă, atât „Psihologia religiei" pe de o parte, cât şi „Istoria religiilor" pe de altă parte, ştiinţe exacte ambele, ne oferă suficient material documentar, în cauză.[47]

În ce priveşte *raţiunea*, cea de a doua sursă invocată de ştiinţă, am văzut că ea este aceea care, trecând peste relativitatea şi permanenta curgere şi schimbare a faptelor, ne cere să păşim, fie spre formele ideo-tetice[48] şi permanente ale realităţii, fie spre absolutul acestei realităţi, care, în ultima instanţă şi esenţă, este absolutul divin, Dumnezeu.[49] De asemenea, domeniul *experienţei* nu este ceva cu totul *străin* sau *ostil* realităţii religioase. Istoria umanităţii, în tot ceea ce are ea mai pregnant şi mai elevat, în artă şi ştiinţă, ca acte de eroism sau înfăptuire socială, nu este altceva decât un neîntrerupt şir de acte şi fapte, de trăire şi simţire religioasă. De la fenomenele colective ale eroismului martiric din timpul persecuţiilor, sau al celui războinic din timpul cruciadelor şi până la formele personale ale meditaţiei pioase sau creaţiei spirituale ale marilor inspiraţi religioşi, sfinţi, monahi, profeţi, savanţi sau artişti, în toate acestea e atâta material de trăire şi experienţă religioasă, încât „Psihologia religiei" nu are a se plânge de lipsa datelor de experienţă, ci de multitudinea şi varietatea lor. Deci, nici de lipsa acestui izvor de informaţie şi certitudine, pe care l-ar oferi experienţa numai ştiinţei, nu se poate vorbi, când e vorba de religie.

Şi dacă totuşi, în cercetarea şi interpretarea actelor şi datelor religioase, sunt de înregistrat *erori posibile*, aceste erori sunt posibile în aceeaşi măsură în care ele sunt şi fireşti şi posibile în interpretarea şi cercetarea datelor şi observaţiilor ştiinţifice. Fiindcă experiment sau observaţie ştiinţifică fără eroare posibilă nu există, indiferent cât de redus va fi coeficientul acestor erori. Deci, sub acest raport, religia nu se deosebeşte *esenţial* de ştiinţă şi nu are a-i ceda pasul, fie sub raportul *obiectivităţii*, fie sub cel al *siguranţei şi exactităţii*.[50]

---

[47] William James: „L'Experience religieuse". J.H. Leuba: „La Psihosophie des phénoménes religieux". Pinard de la Boullaye: „L'étude comparé des religions", 2 vol., Paris, Beauchessie, 1929.

[48] Termenul „ideo-tetic", neuzitat în terminologia noastră filosofică, aici e necesar pentru precizarea înţelesului şi evitarea confuziei. Fiindcă termenii uzuali „ideal" sau „ideatic" sunt improprii, fiind prea impregnaţi de reziduuri metafizice, unul, de echivocuri epistemologice, altul. Termenul „ideotetic" vrea să exprime doar deosebirea dintre idee şi materie, dintre formele de prelucrare ale raţiunii şi datele brute ale sensurilor. Asupra acestor necesare precizări şi distincţii insistă în special şcoala fenomenologică a lui Husserl şi ei îi aparţin denumirile de „ideic" şi „hiletic", sau noetic şi hiletic, de la vechea împărţire greacă a realităţii: „Eidos"-ideea şi „hile"-materie, sau cea pur aristotelică „morfi"-forma şi „hile"-materia.

[49] W. Windelband: Cap. „Das Heilige", în „Präludien", şi Munsterberg: in „Philosophie der Werte".

[50] Epitetul de „ştiinţă exactă" are adesea mai mult un înţeles tactic decât unul faptic. „Exacte" însă sunt „ştiinţele exacte" în aceeaşi măsură în care logiceşte sunt exacte şi toate celelalte discipline ştiinţifice, fie filosofice, fie teologice.

Certitudinea științifică și cea religioasă

Dar se zice: știința are criteriul siguranței și veritâții sale în sine însăși. Religia îl are în afară de sine: din *revelație* și prin *credință*. Nimeni n-a văzut și n-a controlat ceea ce ni se oferă ca provenind din revelație și care trebuie acceptat pur și simplu printr-un act de aderare, de convenire, de încredere, de *credință*. Afirmație și obiecție, în parte, justă. În ce privește revelația e de observat, însă, că adevărurile de credință nu sunt lipsite cu totul de temeiuri raționale, cele mai multe dintre ele fiind și *postulate constrângătoare* ale rațiunii. Cum sunt spre exemplu: existența lui Dumnezeu, actul creației, necesitatea unei sancțiuni divine, necesitatea unei vieți viitoare, care-și impun realitatea și veritatea nu numai pe calea revelației, deci, a credinței, ci și pe cea a rațiunii și, deci, a științei. Deci, sursa credinței nu e numai în afară de noi, ci și *în noi*. „Că păgânii, neavând lege – adică revelație – din fire făceau ale legii", o spune deja Sf. Apostol Pavel, indicând acest dublu izvor al religiei – în noi și în afară de noi. Acest plus de garanție, însă, care se adaugă adevărurilor credinței prin plasarea centrului de greutate al certitudinii ei în afară de noi, în Divinitate, ca spre o sursă eminentă și de prim rang, nu poate fi socotită de știință ca o scădere pentru credință. Fiindcă știm că, în ultima instanță, tot la această supremă sursă de garanție pentru fundarea adevărului face apel și rațiunea omenească, deci, și știința. E cunoscut doar procedeul lui Descartes, părintele filosofiei și al raționalismului modern, care, îndoindu-se de toate afirmațiile rațiunii, află în Dumnezeu sursa siguranței și ultimul refugiu din valurile tuturor îndoielilor. Procedeu de care nu se îndepărtează prea mult nici filosofia și nici metodologia

științifică de astăzi, care pune în Dumnezeu suprema valoare[51], sau în Dumnezeu - supremul imbold de creație[52] și afirmație[53], supremul criteriu al justeții judecăților noastre[54].

Știința nu poate socoti, deci, ca fără de preț și o scădere pentru credință ceea ce pentru ea însăși constituie ultima ancoră de salvare și primul imbold de pornire și creare.

Dar în afară de aceasta, de calea acceptării prin credință, numai sub imperiul autorității, uzează și abuzează și știința. Câți dintre noi am verificat, *prin noi înșine*, atâtea dintre axiomele fundamentale pe care ni le oferă, să *le credem*, știința? Fără acest *avans al credinței* făcut științei și fără acest *credit* dat autorității, știința nici n-ar fi posibilă. Câți dintre noi am măsurat raza pământului, sau distanța dintre pământ și soare și totuși credem în dimensiunile lor aproximative, date de alții, fie din prezumția, că la rigoare, le putem verifica prin noi, dar, mai ales, deoarece *credem* în autoritatea celor de la care le deținem.

Sub acest raport, știința modernă, cu toată tendința ei de a se elibera de vechile-i dogme și clișee, e supusă celor mai corosive și mai îndreptățite critici din partea propriilor ei reprezentanți, care privesc problemele cu mult mai mult simț critic. Căci iată ce citim recent, sub sugestivul titlu „Les superstitions savants" în lucrarea lui *Pierre Jean*, de la Insti-

[51] Hugo Munsterberg: „Die Philosophie der Werte". În special capitolul: „die Einheitwerte".

[52] Henri Bergson: „L'évolution créatrice". În ideile directoare ale acestei lucrări: „Elanul vital" – sursa de țâșnire și „cugetarea creatoare" – ideea directoare a existenței, sunt afirmări ale Divinității.

[53] Arthur S. Eddington: „La nature du monde physique", p.334-338.

[54] Edmund Husserl: „Logische Untersuchungen" și în genere toată școala neocriticistă axiologică. Între aceștia, în special, vezi: Max Scher: „Vom Ewigen im Menschen".

tutul Pasteur din Paris: „Dieu ou la Physique": „Sorbona – și sub cuvântul „Sorbona" autorul înțelege știință „oficială" – nu cunoaște decât fizică și chimie. Fizica și chimia sunt cele care nasc puiul; simplele acțiuni și reacțiuni chimice sau fizice sunt acelea care pun în mișcare celule, fie între ele, fie între ele și mediul exterior. O fizică și o chimie veche care și-a confecționat doar un *nou vocabular*. Cu „tropisme", care asociază celulele în organe, cu „metabolisme", care le transformă. Un tropism, spre exemplu, atrage anumite celule în jurul fibrelor nervoase, și ele devin astfel teaca de mielină care le izolează. Ce este însă un „tropism"? Este *numele* care se dă cauzei necunoscute a fenomenului. Este „puterea dormitivă" a opiumului! Dar la Sorbona este subînțeles că această putere este una fizico-chimică. Ce fel de acțiune fizică sau chimică poate transforma însă celulele în înveliș de mielină, în nervi, în mușchi, în intestine? Nu trebuie să pui atâtea întrebări teoriilor biologice. Lor nu trebuie să le ceri decât *cuvinte*. Nimeni n-a văzut tropismele. Sau le-a văzut tot atât de puțin, cât l-a văzut pe Dumnezeu creatorul. *Dumnezeu sau tropisme – sunt un act de credință*."[55]

Și, în alt loc, același autor continuă: „Alte teorii imaginează, pentru a explica dezvoltarea organelor, cauze speciale ascunse în ou. Drept atare cauze speciale sunt presupuse anumite părticele materiale – atât de mici imaginate, încât nu se pot vedea, și care au fost numite: determinante, germeni, micelii, sau cu diverse alte vorbe. Care, cu cât lucrurile există mai puțin, cu atât ele au mai multe nume. Autorii moderni, mai prudenți, se țin strânși de noțiunea abstractă. „Factori". Pentru ce puiul are pene? Pentru că în oul

[55] Pierre Jean: „Dieu ou la Physique? La vie et les Dogmes". Colecția: „La Science et les Hommes", Paris, a 7-a ediție, 1935, pag. 14.

puiului sunt „determinantele" penelor, sau „factorii" penelor. Să nu întrebăm însă în ce constă determinanta în cauză, sau „factorul", nici cum ele produc organul în momentul voit. Căci cauza presupusă determină organul într-un chip *necunoscut*".[56] [La vremea scrierii acestor rânduri, în 1935, nu se descoperise încă ADN-ul și nici genomul. – n.n.].

Evident, deci, că și în știință *credem*. Dar, se adaugă: numai sub rezerva putinței propriei noastre verificări. Ceea ce e exclus, când e vorba de datele religiei. Aici tronează și primează: *dogma*. Care trebuie *acceptată*, fără a mai fi *verificată*. Și aici stă marea, fundamentala *deosebire*, între credința de care se folosește știința și *credință*, care e temelia religiei. Deosebire care, după noi, nu-i tocmai chiar atât de mare pe cât se crede.[57] Căci câte dintre adevărurile verificabile și experimentabile ale științei nu sunt în fond decât: simple propoziții ipotetice – unele, enunțări dogmatice, altele, acceptate și *crezute*, fără a mai putea fi verificate. În fond adevărate *dogme*. Căci fără dogme nici știința nu poate trăi. Și aceste dogme ale științei nu sunt nici atât de puține, cât s-ar crede, nici chiar atât de inofensive și neesențiale științei, pe cât se spune. Căci în definitiv ce este „punctul", această ficțiune matematică, care creează totuși linia, suprafața și corpul, decât o adevărată dogmă a creației din nimic? Și totuși ea este aceea care creează cea mai exactă dintre științe, ști-

[56] Pierre Jean: „Dieu ou la Physique", pg. 17-18.

[57] Henri Delacroix de la Sorbona, în interesanta și subtila sa lucrare „La religion et la foi", Paris, 1922, face distincție între diferitele feluri de a fi ale credinței. El distinge astfel, între „credința implicată" sau credința de autoritate, cum e, în speță, credința religioasă; „credința rațională" care-și are motivele credibilității; credință prin confiență, credința mistică, credința creatoare etc. De câte din aceste feluri de a fi ale credinței, nu beneficiază și știința!

inţa prin excelenţă, matematica şi geometria! Şi ce este spaţiul însuşi, a cărui definiţie este o simplă formulă convenţională, chiar şi în mecanica newtoniană şi asupra dimensiunilor căruia discuţiile şi controversele sunt astăzi mai animate ca niciodată? De la spaţiul tridimensional euclidian s-a trecut la spaţiul quadrimensional al relativismului, în care timpul se adaugă ca o a patra dimensiune, lăsând deschisă încă toată problema pluridimensionalităţii spaţiului, abordată de metageometria unui Riemann şi Gauss? Sau ce este „atomul", pe care atâţia îl acceptă şi tot atâţia îl contestă; pe care fizica modernă îl *disociază*, după ce „fizica" veche şi-l imaginase ca pe ultimul element *indivizibil* al materiei, ceea ce ar şi trebui să fie „atomul", măcar după semnificaţia sa etimologică – grecescul „atomon", dacă nu după semnificaţia-i filosofică, pe care i-o dăduseră *Leukip* şi *Democrit*, atunci când, pentru prima oară, termenul, dacă nu şi conceptul[58], de „atom", a apărut în cugetarea filosofică şi ştiinţifică a lumii.[59]

[58] Denumirea de „atom" aparţine lui Democrit, sau, mai corect, înaintaşului său Leukip. Cuvântul, nu însă şi conceptul. Căci acesta este ceva mai vechi în filosofia greacă, născut fiind din tendinţa de a se găsi, sub fenomenele care mereu se schimbă, acel ceva neschimbabil şi permanent, care să formeze esenţa lucrurilor, fiinţa lor. Şi cei dintâi care au formulat un astfel de concept sunt eleaţii, care, sub forma paradoxală de a nega chiar existenţa mişcării, spuneau că numai ceea ce stă există, şi că îndărătul lucrurilor, care se schimbă, există ideea lucrului, care aceea nu se schimbă niciodată. Această idee-esenţă a lucrurilor o găsim şi în „numerele" lui Pitagora, care, ele, formau esenţa lucrurilor; şi o găsim, mai târziu, în „elementele" sau „esenţele" care alcătuiesc realitatea, şi din combinaţia cărora nasc lucrurile văzute. Aceste elemente sau esenţe, fie că se numeau „ideile lucrurilor" la eleaţi; „rădăcinile lucrurilor" – ριζωματα la Empedocles, sau σπερματα şi χρηματα – sămânţele lucrurilor la Anaxagora, sau στοιχεία, stihiile lumii, la filosofii de mai târziu, sunt în fond aceleaşi cu „ideile" platonice sau „entelehiile" aristotelice, cu toată deosebirea funcţională şi numerică, care revenea acestor „esenţe" în diferitele sisteme.

Meritul lui Democrit, dacă acesta constituie un merit, este că a schimbat conţinutul acestor elemente, concepându-le în sens strict materialist şi mecanicist. Aceste „esenţe" sunt după el „indivizibilele părţi ale materiei", care, dotate cu mişcare, tocmai pentru că, materie fiind, erau dotate cu greutate, explicau prin aceasta, în chip mecanic, şi toate combinaţiile dintre atomi şi dintre conglomeratele lor, lucrurile din lume. De aceea Democrit îşi numeşte „esenţele" sale: ἁτομα - indivizibilele, dar şi ναστα? - corpuri grele. Fizica modernă a reluat şi în mare măsură a prelucrat vechea concepţie democritiană, păstrându-i în cea mai mare parte şi terminologia. Căci cine mai poate vorbi astăzi de „indivizibilitatea atomilor", când s-a ajuns la electroni, protoni şi neutroni, şi în ce sens masa de energie atomică, în concepţia de astăzi, ne îndreptăţeşte a mai vorbi de greutatea atomică generatoare a mişcării mecanice, din vechea concepţie democritiană?

Şi deşi nu ştim ce este atomul, după cum nu ştim ce este materia[60] sau energia, eterul[61] [Deşi, cum se vede din notă, autorul era convins că fizica zisă cuantică va repune în drepturi noţiunea de *eter*, acest lucru nu s-a întâmplat, iar al cincilea element a fost complet izgonit din modelul cosmo-

[59] (de la pag. 124) În lumea veche preocuparea filosofică era totuna cu cea ştiinţifică. Deosebirea dintre una şi alta s-a făcut numai mai târziu, după Renaştere, spre a se ajunge de la identitatea aceasta la ostilitatea modernă dintre ştiinţă şi filosofie. A se vedea mai pe larg asupra acestui proces lucrarea mea „Filosofia şi istoria ei".

[60] Întrebarea asupra ce este materia nici nu figurează măcar în tratatele de ştiinţă pozitivă, care ar fi indicate, totuşi, să se ocupe cu această problemă, cum ar fi: fizica şi chimia. Problema compoziţiei sau esenţei materiei este abandonată de ştiinţa exactă şi trecută filosofiei şi anume metafizicii. Pe fizician nu-l interesează ce este materia ca substanţă, după cum pe psiholog nu-l interesează ce este sufletul ca substanţă. Şi unul şi altul se ocupă de fenomene. Unul de fenomenele fizice, altul de fenomenele psihice. Ce e dincolo de ele, e un X, de care ştiinţa pozitivă, cel puţin în stadiul ei de astăzi, se dezinteresează. Cam comodă poziţie şi am putea zice chiar cam puţin ştiinţifică.

[61] Problema „eterului" este una din mult controversatele probleme ale ştiinţei moderne. Conceput încă de cei vechi, ca fiind cel de al cincilea dintre elementele sau esenţele fundamentale ale materiei, de unde şi denumirea sa de „quintesenţă", adică: a cincea esenţă, el era socotit ca un element de o structură mai fină decât celelalte patru: apa, pământul, aerul şi

logic. Descoperirea, la sfârşitul sec. al XX-lea, a *materiei negre*, ar putea oferi, însă, o consolare susţinătorilor eterului. – n.n.] sau legea gravitaţiei universale, noi totuşi operăm cu aceste elemente ca şi cum ele ar fi bine cunoscute şi ştiute, într-un spaţiu ale cărui dimensiuni nu le mai ştim şi ale cărui limite mereu le schimbăm. În special ştiinţa aşa cum ea e concepută în ultimele trei decenii, timp în care ea a aruncat peste bord aproape tot conţinutul vechilor concepte ale materialismului şi mecanicismului trecutelor veacuri, începând cu indivizibilitatea atomului şi sfârşind cu continuitatea materiei, operează totuşi cu vechii termeni şi vechile concepte, ca şi cu adevărate dogme sacrosancte, pe care nu îndrăzneşte şi nici nu poate să le schimbe.[62] Aşa că şi sub acest raport „ştiinţa" nu are prea mult de reproşat religiei, întrucât ea însăşi cade sub învinuirile pe care ea le aduce, pe această temă, religiei.

Ar rămâne atunci chestiunea *verificării* datelor credinţei, cu care religia ar rămâne în deficienţă faţă de ştiinţă. Credem însă că se exagerează şi că se exagerează mult şi aici. Fiindcă cine ar putea contesta faptul banal şi notoriu că şi

focul. De aici reiese şi înţelesul de „quintesenţa lucrului", care a început să se întrebuinţeze. Fizica evului mediu, ca şi cea de după Renaştere a atribuit eterului puteri misterioase, pentru a explica unele din tainele neexplicabile ale universului. E destul să ne gândim la puterile misterioase atribuite acelui „flogen" sau „folgiston", cu care se opera de către fizicieni, chiar după ce trecuse cu mult pragul evului mediu. Fizica nouă, cu toată încercarea de a renunţa la el, a trebuit să-l reintroducă pentru a explica o serie de fenomene „creându-se adesea, după cum remarcă James Jeans, atâtea feluri de eter, câte nevoi de explicaţii erau". Şi cu tot discreditul în care căzuseră diferitele teorii pe baza existenţei eterului, prezenţa lui a trebuit să fie repusă azi din nou pentru explicarea fenomenelor de propagare a undelor luminoase, aşa cum rezultă din lucrările asupra radiaţiilor fotonice ale lui De Broglie şi alţii.

[62] Arthur Eddington: „La nature du monde physique classique", capit. „La faillite de la physique classique", p. 19-50.

credinţa îşi verifică datele sale în marile laboratoare care sunt sufletul omenesc şi viaţa umanităţii. Căci, fără a ne refugia în doctrinele *pragmatiste*, care fac din existenţa credinţei criteriile înseşi ale reuşitei în viaţă şi chiar ale existenţei, istoria însăşi şi viaţa intimă a fiecăruia dintre noi cuprind tot atâtea feluri şi chipuri în care adevărurile credinţei au fost atestate şi verificate, cel puţin cu tot atâta temeinicie de adevăr ca şi aceea cu care întâmplările sau revoluţiile cosmice infirmă sau confirmă anumite adevăruri ale ştiinţelor exacte.

Absolut şi relativ în lumea ştiinţei şi cea a credinţei

Şi totuşi, ca ultim refugiu, se zice: ştiinţa oferă *siguranţa* afirmaţiilor sale, siguranţă pe care religia n-o poate da. Siguranţa religioasă, dacă este, este *subiectivă* şi valabilă numai pentru insul care o trăieşte. Siguranţa ştiinţifică este obiectivă, şi ea se impune tuturor spiritelor *normal* construite. Afirmaţia aceasta este în mare parte gratuită. Fiindcă de o siguranţă *absolută* în afirmaţiile ştiinţei astăzi nu se mai poate vorbi. De altfel nu s-a vorbit niciodată. Caracterul acesta de relativism al afirmaţiilor ştiinţifice l-au sesizat încă din antichitate sofiştii şi l-au ridicat la rangul de adevăr suprem scepticii. În timpurile mai noi *David Hume* a arătat cât de fragile sunt bazele obiective ale cunoştinţelor noastre. Şi dacă criticismul kantian a căutat să restatornicească obiectivitatea certitudinilor noastre raţionale, punându-le sub unghiul absolutului aprioric, ele au fost din nou puse în cauză de pozitivismul comtian, care nu recunoaşte în această lume a relativităţii decât un singur adevăr absolut, anume că *totul este relativ*.

Dar chiar părăsind aceste formulări cu aer de butadă ale întemeietorului pozitivismului, pe care urmaşii săi, pozitiviştii de astăzi, îl consideră „şi ignorant şi simplist şi superficial"[63], chiar reprezentanţii cei mai autorizaţi ai ştiinţei de astăzi, un Poincaré sau Einstein, au subliniat caracterul ipotetic şi relativist al afirmaţiilor ştiinţifice. Ştiinţa este doar un şir neîntrerupt de ipoteze, evident, controlabile, dar mereu schimbabile. Ipoteze au ajuns astăzi până şi cele mai sigure dintre datele pe care se sprijineau până acum ştiinţele pozitive: legea conservării energiei şi continuitatea materiei, ambele fiind puse în discuţie, una, prin legea *entropiei* a lui *Carnot* şi *Clausius*, alta prin teoria *cuantei* emisă de fizicienii *Plank* şi *Heisenberg*. Căci toate adevărurile ştiinţifice nu sunt, în fond, decât simple încercări de a smulge câte ceva din imensul nepătruns al naturii, despre care marele Newton spunea că: uneori parvenim să smulgem, din el, câte ceva şi în bucuria noastră ne asemuim copiilor care culeg scoicile pe care oceanul le-a aruncat la ţărm din adâncuri.

Deci, datele ştiinţei sunt cu mult mai modeste, decât ar vrea să arate partizanii ştiinţei „care ştie tot şi explică tot", aşa-numiţii: *ştientişti*, care, deşi îşi propuseseră prin şeful lor, chimistul francez *Marcellin Berthelot*, să explice „până şi ultimul mister din natură"[64], au trebuit să convină că, pe măsură ce ştiinţa se întinde, se întinde şi misterul Universului. Şi în locul unui univers întru totul explicat, stăm, astăzi, în faţa unui univers din ce în ce mai plin de mistere, în ale cărui „ape, profunde, raţiunea se zbate cât de cât, să pătrundă".[65]

[63] Emil Picard în: „De la méthode dans les sciences", Paris, Alcan. Cap. introductiv: „De la science", p. 12.

[64] Marcellin Berthelot scria în lucrarea sa „Science et philosophie" încă din 1886: „Lumea este astăzi fără de mister; concepţia raţională are pretenţia de a explica totul, de a înţelege totul... întinzându-şi fatalul său determinism până în lumea morală. În tot cazul întreg universul material este revendicat de către ştiinţă şi nimeni nu mai îndrăzneşte să reziste în faţa acestor revendicări. Noţiunea de miracol şi supranatural s-a risipit ca un miraj înşelător..." , op. cit., p. 151. Cât de mult s-a înşelat marele chimist ne-o evidenţiază stadiul de astăzi al ştiinţei.

Şi dacă datele ştiinţei sunt relative şi oarecum rezervate, la fel se cuvine să fie şi pretenţiile ei. Cel puţin atunci când încearcă să facă proces de incertidudine credinţei. Căci valabilitatea şi autoritatea unora dintre ipotezele ştiinţifice – şi anume a acelora care sunt admise ca valabile în ştiinţa curentă – nici nu constă în pretenţia lor de a fi posesoare ale adevărului absolut, în care caz nici n-ar mai fi ipoteze, ci în *simplitatea* şi ingeniozitatea lor, pe de o parte, sau în *realizările lor practice*, pe de altă parte.

Dovada stă în faptul că *acelaşi* fenomen se poate explica prin *mai multe* ipoteze. Atâta doar că ipoteza *cea mai simplă* dintre ele e socotită şi cea mai *adevărată* dintre ele. Ipoteza geocentrică a lui Aristotel şi Ptolomeu explica şi ea o întreagă serie de fenomene terestre şi celeste tot aşa de bine ca şi teoria heliocentrică a lui Copernicus-Galileu. Dovadă că, chiar după Copernicus, marele astronom olandez *Tyho de Brahe*, maestrul lui *Kepler*, continua să utilizeze în calculele şi explicaţiile sale tot ipoteza ptolomeică; şi numai din cauza *simplicităţii* sale a avut, mai apoi, deplin câştig de cauză ipoteza coperniciană. Şi doar nu motive teologice au fost acelea care îl făceau pe Tyho Brahe ca şi pe alţi mulţi dintre contemporanii lui Galileu, de altfel, cum erau *Cremonini* şi mai toată universitatea din Padua, să stăruie în concepţia

[65] James Jeans: „Les mysterieux univers", Cap.: „Dans les Eaux profondes", p. 133-182, Paris, 1933, a doua ediţie.

peripatetico-ptolomeică, ci motive pe care ei le considerau strict științifice.[66]

De altfel ipoteza heliocentrică, din acceptarea căreia s-a făcut, în trecut, și se mai face încă și astăzi, un fel de demonstrație antiteologică, dacă nu antireligioasă, nu e o descoperire a timpurilor moderne. Părerea că pământul se învârtește în jurul soarelui o împărtășeau încă de mult adepții școlii pitagoreice și numai mai târziu, sub influența fizicii aristotelice, a biruit și s-a impus definitiv concepția geocentrică. Că de această concepție se legase prea strâns, într-un timp, cosmogonia creștină, e adevărat, dar tot atât de adevărat este că adevărurile Dogmaticii creștine n-au avut nimic de împărțit nici cu una, nici cu alta dintre cele două concepții cosmogonice, care, cu simple ipoteze, căutau să dea explicația cea mai probabilă asupra constituției și evoluției fizice a planetei noastre, și pe cât posibil și a întregului Univers.

De altfel și concepția heliocentrică oferă atâtea puncte obscure încât din vechea ei țesătură coperniciană, Galileu-Kant-Laplace mai că n-a mai rămas nimic.[67] Și însăși mulțimea teoriilor cosmogonice, prezente astăzi în arena științifică și care toate revendică titlul de a fi singura adevărată, arată, socotim că destul de evident, atât fragilitatea cât și relativitatea teoriilor științifice socotite drept cele mai sigure, mai curente și mai probate. Căci alături de vechea teorie *Kant-Laplace* avem astăzi pe a lui *Wolff*, a lui *Fay*, a lui *Ligondés*, a lui *H. Darwin*, a lui *Norman Lokeyer*, a lui *Schuster*, a lui *See*, a lui *E. Roche*, a lui *E. Belot*, a lui *Svante Arrhenius*, a lui *Foulton*, a *Abatelui Moreux*, a lui *Arthur Eddington*, a *Abatelui Lemaître* și câte vor mai fi; care, toate, au pretenția de a fi cea adevărată și a da cea mai justă explicație a cosmosului și fenomenelor din el.[68]

Și ceea ce se-ntâmplă în domeniul astronomic, se întâmplă aproape în toate domeniile științelor exacte speciale: în fizică, unde începând cu natura materiei, structura atomilor și condițiile mișcării și trecând prin chimie, mecanică, geologie, fiziologie, biologie, psihologie, totul este controversat și sub varii ipoteze, unele direct antitetice față de altele, prezentat și explicat. Și aici nu e vorba de chestiuni de amănunt, ci de concepții generale. Așa, spre exemplu, vechea controversă în privința explicării culorilor dintre *Goethe* și *Newton*[69] persistă și astăzi, deși sub alte aspecte decât pe vremea celor doi corifei ai științei și poeziei; după cum o fundamentală divergență există, în genere, între mecanismul

[66] Asupra acestei chestiuni a se vedea mai detaliat lucrarea lui P.P. Negulescu: „Filosofia Renașterii", în special cap. „Școala din Padua" cu cearta dintre Galileu și Cremonini, p. 142-152.

[67] Faimoasa teorie cosmogonică Kant-Laplace este astăzi doar un nume și o legendă. Ea a suferit atâtea modificări esențiale în structura ei, încât se aseamănă cu faimoasa corabie a lui Teseu, pe care și astăzi ți-o arată ghidul, când vizitezi Grecia, din care însă, tot cârpită și tot dreasă, n-a mai rămas, de mult, nici umbră din structura-i primitivă. Cam așa-i și cu teoria lui Laplace tot cârpită și adăugită, încât azi i-a rămas doar... numele.

[68] L'Abbé Th. Moreux: „Les confines de la science et de la Foi". Tom. I, Paris, 1925, cap. VII: „Les théories récentes sur l'origine des mondes", p. 145 și următoarele.

[69] Marele geniu poetic Goethe, care era și un emerit om de știință și se distinsese tocmai prin teoria sa asupra „metamorfozei plantelor", nu putea să accepte teoria strict mecanică în explicația culorilor a lui Newton, după care culorile nu erau decât joc de vibrații al undelor luminoase, aparținând mai mult unui proces subiectiv psihologic, decât realității obiective a lucrurilor. Pentru el, omul de intuiție poetică, frumusețea naturii era ceea ce-i aparține în propriu și nu ca fenomen secundar datorat subiectivității noastre. Goethe nu putea concepe natura ca decolorată și deposedată tocmai de ceea ce-i crea frumusețea ei reală, viața ei. De aici și înțelesul vestitelor lui versuri: „Toate teoriile sunt cenușii, verde este numai arborele vieții".

atomistic al materialiştilor şi vitalismul biologic sau finalistic al spiritualiştilor – şi unul şi altul generând ipoteze, mai mult sau mai puţin fecunde, pentru explicarea marilor şi multiplelor taine ale naturii, fără a părăsi, nici una, nici alta, domeniul strict pozitiv al realităţii, dar fără a acapara, nici una, nici alta, pentru sine, cheia explicativă a realităţii. Căci pericolul aici stă, în *ipostazierea ipotezei*, în *„absolutizarea"* relativismului din ea, relativ care constituie, după cum am mai arătat, caracteristica specifică a cunoştinţelor oferite de ştiinţele exacte. Şi tocmai aici se constată una dintre incursiunile neîngăduite, pe care ştiinţele pozitive o fac într-un domeniu ce nu le aparţine – *domeniul absolutului.*[70] Tendinţa aceasta a ştiinţelor pozitive e cu atât mai de condamnat, cu cât ea e reversul procedeului de *dezabsolutizare*, pe care ştiinţele pozitive l-au exercitat asupra caracterului absolut cu care se prezintă filosofia şi mai ales religia. În timp ce acestora li se face cel mai necruţător proces tocmai pe tema noţiunii de absolut cu care operează, noţiune inaccesibilă raţiunii pozitive şi, deci, inacceptabilă din punct de vedere ştiinţific, aceleaşi ştiinţe pozitive tind să dea caracter de *adevăruri absolute* simplelor lor ipoteze. Aici este de altfel una din sursele capitale ale conflictelor dintre ştiinţă şi religie, deşi se va conveni că vina este pe de-a-ntregul de partea ştiinţei, care, sub nici un motiv, nu trebuie să-şi părăsească caracterul său ipotetic şi relativist.

[70] Această problemă a tendinţei de absolutizare a relativului urmărit de ştiinţele pozitive în dauna filosofiei şi a religiei a făcut obiectul unei ample discuţii critice la congresul filosofilor din Praga din anul 1934, şi discuţia, la care au participat, cu autoritate şi competenţă, cei mai de seamă reprezentanţi ai filosofiei, între care au excelat Jacques Chevelier, de la Universitatea din Grenoble, şi compatriotul nostru Ioan Petrovici, s-a tranşat în sensul unui veto categoric opus acestui procedeu nepermis al ştiinţelor exacte, problema absolutului fiind de apanajul, perfect îndreptăţit, numai al filosofiei şi religiei.

Dar dacă aşa stau lucrurile, de unde atunci acea *certitudine absolută* pe care şi-o descrie „ştiinţa pozitivă" pentru afirmaţiunile sale, refuzând această certitudine când e vorba de datele credinţei? Şi iarăşi, de unde afirmaţia, tot atât de gratuită, că ştiinţele pozitive sunt singurele deţinătoare ale *adevărului*, contestând acest drept religiei? Fiindcă, dacă „absolutul" este inerent şi absolut *necesar* credinţei, el este şi *inaccesibil* şi *incompatibil* ştiinţelor pozitive. Iar în ceea ce priveşte adevărul, noi am văzut că el nu poate fi decât cel *logiceşte* posibil, adevăr de care se împărtăşesc, deopotrivă, toate întreprinderile noastre ştiinţifice, deci, inclusiv cele teologice, odată ce sunt respectate obligaţiile lui formale.

Cauze reale ale conflictului ştiinţă-credinţă

De unde dar atunci, nu numai posibilitatea, dar şi asiduitatea acestor conflicte între ştiinţă şi religie, între datele credinţei şi cele ale cunoştinţei? Căci, *normal* şi *formal*, această posibilitate este *exclusă*. Că ea se întâmplă totuşi, şi destul de frecvent încă, se datorează unor cauze prea puţin ştiinţifice de cele mai multe ori, dacă nu direct „antiştiinţifice", cum este cazul deseori. Dintre aceste cauze vom enumera doar câteva. În primul rând vechile resentimente din timpul dominaţiei scolastice, care s-au păstrat încă, cu un permanent „memento" al luptei dintre ştiinţă şi credinţă. Şi deşi teologia modernă şi-a modificat total felul de luptă, abandonând vechile metode scolastice şi făcând din principiul *libertăţii de gândire* propria sa armă de luptă, vechile resen-

timente continuă, încă. Ceea ce dovedeşte că nu *motivele teoretice* sunt acelea care animează şi prezidează această atitudine, ci altele, de ordine *pasională*, practică sau politică. E ştiut doar faptul că animozitatea politică faţă de catolicism a menţinut şi menţine încă atitudinea de ostilitate faţă de creştinism. E cunoscută toată lupta pe care *Voltaire*, care era un om religios în fond, a dus-o contra catolicismului şi, prin deviaţie, contra religiei creştine, luptă pe care el a concretizat-o în acea lozincă de dispreţ aruncată bisericii creştine romano-catolice: „Ecrassez l'infame". Şi e ştiut iarăşi că toată acerba luptă („ştiinţifică"!) dusă de *Ernest Heckel*, fanaticul vulgarizator al doctrinei materialiste, contra creştinismului, are ca motiv de plecare şi justificare, în primul rând, lupta sa contra dominaţiei politice a Bisericii catolice în Europa şi în special în propria sa ţară, Germania, Biserică catolică pe care el o declară drept „inamică a civilizaţiei şi sa patriei sale" în chiar prefaţa vestitei sale scrieri: „Les enigmes de l'Univers".[71]

Aceleaşi motive de maladivă aversiune faţă de catolicismul dominant şi oprimant le mărturiseşte un alt fanatic detractor al creştinismului, care a fost *Friederich Nietzsche*.[72]

Cum de aceleaşi motive etico-politice e animată toată lupta anticreştină dusă de curentele democratico-socialiste în sensul unei artificiale antinomii create între *democraţia* politică şi *teocraţia* creştină, luptă ajunsă la formele brutale ale comunismului instalat în Rusia, în care realitatea creştină şi cea religioasă, în genere, este expulzată cu forţa dintre realităţile umane, psihologice sau sociale.

[71] Ernest Heckel: „Les enigmes de l'Univers", Cap. I: „Organisation de l'État", p. 9-10.

[72] Friederich Nietzsche: „Der Antichrist - Versuch einer Kritik des Christentums".

Aceeaşi luptă şi din aceleaşi motive de dominaţie laico-practică este dusă de organizaţiile *masonice* mondiale, care sub haina *Deismului* şi *Interconfesionalismului* duc şi conduc cea mai susţinută luptă contra conştiinţei religioase, care nu poate exista decât prin acceptarea unei *concepţii personale* a Divinităţii şi sub expresia *pozitivă* a unei religii, în speţă, a religiei *absolute*, care e cea creştină.[73]

Toate aceste mişcări şi curente sunt însă de evidentă origine şi natură politico-practică, şi nu au de a face decât foarte puţin cu motivele teoretice pe care ele le invocă. Şi totuşi ele sunt, în cele mai multe cazuri, acelea care *întreţin* atmosfera de ostilitate între dictatele raţiunii şi cele ale credinţei, între datele ştiinţei şi cele ale religiei. Lor li se adaugă şi pricini de natură strict *personală*, cum ar fi, spre exemplu, stările *morbide*, sau *anormale* ale unora dintre oamenii lipsiţi de sentimentul religios, de sesizarea Divinului. Adică, ceea ce se cunoaşte sub denumirea generică de *ateism*. Am denumit anume ateismul ca o formă strict personală de gândire a câtorva anomalii, fiindcă, propriu-zis, ateism pornit din motive teoretice nu există. Ateismul e o chestie de *climat psihologic*, şi nu un postulat logic.[74] Numai cine este lip-

[73] Asupra acestei chestiuni a se vedea capitolul asupra francmasoneriei din lucrarea mea: „Iconoclaşti şi Apostaţi", Bucureşti, 1932. Precum şi Dr. N. Paulescu, capitolul asupra Francmasoneriei, în lucrarea sa: „Spitalul, Coranul, Talmudul", vol. II, 1913, Bucureşti. Asupra rostului mondial al francmasoneriei a se consulta lucrarea mai recentă de Robert Vallery Radot: „Dictature de la Maçonnerie", 14 ediţie, Paris, Grasset, 1935. În româneşte a se vedea Corneliu Zasolţ: „Francmasoneria", vol. I, Lugoj, 1934. [Ulterior au apărut multe lucrări dedicate fenomenului masonic, printre care şi Francmasoneria. O nouă viziune asupra istoriei lumii civilizate, Ed.Europa Unită, 2001. În acea lucrare, capitolul despre relaţia dintre Francmasonerie şi Biserică prezintă punctul de vedere masonic. – n.n.].

[74] Asupra acestei chestiuni, vezi mai larg în lucrarea mea: „Cultură şi religie", Bucureşti, 1927, cap.: „Ştiinţă şi religie".

sit în structura lui genuină de această posibilitate, de această *facultate* de a sesiza divinul în lume şi în propria sa fiinţă, numai acela este, în adevăr, ateu. Acest lucru îl recunosc şi-l denunţă înşişi atei de marcă, care, sesizându-şi propria lor *infirmitate*, de a fi lipsiţi de sentimentul religios, circumscriu cazul la un proces de anormalitate psihologică, şi nu de necesitate logică. O recunoaşte şi o spune aceasta cunoscutul filosof biolog *Felix Le Dantec*, profesor la Sorbona, care, în lucrarea sa: „L'Athéisme"[75], lucrare care vrea să fie o fundamentare, dar şi o *justificare* a ateismului, scrie: „Sunt ateu, cum sunt breton; cum este cineva blond sau brun, fără să o fi voit." „Oricât scotocesc amintirile mele, nu găsesc în ele ideea de Dumnezeu. Aceasta este o infirmitate, o *monstruozitate* chiar. Dar sunt astfel de infirmităţi cu care sunt înzestraţi, din naştere, unii oameni, *erori fundamentale*, care aparţin fiinţei lor, cum le aparţin gura, nasul sau urechea. Astfel de fiinţe lucrează instinctiv după natura lor şi se supun conştiinţei lor (psihologice) fără a mai întreba în ce măsură conştiinţa aceasta se acordă sau nu cu logica." Deci, o mărturisire francă, care, cu tonul ei de vădită ironie, nu e mai puţin o recunoaştere şi un adevăr. Starea atee a unora dintre noi, acolo unde ea este în adevăr, constituie o *infirmitate* în structura psihologică a respectivului ins. Infirmitate de care, dacă el nu poate fi făcut responsabil, e cert că nici nu o poate socoti drept o *prerogativă* a sufletului şi nici o *normă* a raţiunii. Cum vor să o facă acei dintre atei care nu-şi iau prea în tragic infirmitatea sufletului lor.[76] Aceştia vor să tră-

[75] Felix le Dantec: „L'Athéisme". Biblioteque de Philosophie scientifique, Paris, Flammarion.

[76] André Lorulot: „Pourquoi je suis athée?". Biblioteque du „Libre Penseur", Paris.

iască din plin viaţa de aici şi de aceea îşi închid ochii la toate avertismentele şi chemările raţiunii, care le vorbesc despre o realitate şi o viaţă de dincolo. Cum făcuse deja mai demult faimosul lor precursor: veselul *Epicur*, care încredinţase pântecelui toată filosofia vieţii, conform adagiului care-i rezuma toată învăţătura: „edite, bibite, post mortem nulla voluptas".

Criteriu care, adoptat apoi de discipolii săi, din toate timpurile, începând cu materialistul *Ludwig Feuerbach*, părintele de fapt al materialismului economic şi, deci, al marxismului, cu vestita lui formulă că „omul este ceea ce mănâncă", odată ce el „gândeşte cu pântecele"[77] şi sfârşind cu confesiunea mai nouă a lui *André Lorulot* din „Pourquoi je suis athée?[78], că , în definitiv, tot ateismul la aceasta se reduce „de a lăsa pe om să *trăiască* şi să trăiască cât mai repede şi cât mai... *liber*", arată că, în fond, toate considerentele pe care se reazimă şi de la care porneşte ateismul sunt de natură etico-practică şi nicidecum teoretică, cu toată butada

[77] Formula lui Feuerbach îşi datoreşte faima jocului de cuvinte, propriu limbii germane, dintre verbul „essen" - a mânca şi „sein" - a fi, care au aceeaşi consonanţă, de unde şi identitatea dintre cuvinte şi cea de înţeles din fraza: „Der Mensch ist was er isst" (Omul este ceea ce mănâncă) şi care este o variantă a formulei, tot atât de brutale, pe care L. Feuerbach, părintele idealismului „economic" de astăzi, o exprimase în cunoscuta lui frază: „Der Mensch denkt mit den Magen" – Omul gândeşte cu pântecele".

[78] André Lorulot: „Pourquoi je suis athée?. Biblioteque du „Libre Penseur, Paris, 1933. „Şeful" liber-cugetătorilor francezi, convine el însuşi, în prefaţa acestei lucrări de facilă polemică anti-teistă, că motivele ateismului său sunt mai mult de ordine practică decât teoretică: „Vreau să vorbesc despre Dumnezeu? Am deci timp de pierdut? Fiindcă, dacă el nu s-a sinchisit deloc de mine, de ce m-aş ocupa eu de el? Eu n-am decât o sarcină de îndeplinit în lume: de a trăi. Sarcină destul de ingrată şi deşartă. Şi repede... A trăi, în sfera mea. Din clipa în care încerc s-o părăsesc, mă lovesc cu fruntea de necunoscut. Toate eforturile mele rămân inutile sau aproape: eu nu pot să mă cunosc decât pe mine. Şi, şi pe mine: prost."

lui *Lorulot* că „omul este ateist prin sentiment și *devine* ateu prin raționament"[79]. Netemeinicia unei atari afirmații rezultă, de altfel, din însuși faptul că ateismul nu-și poate găsi o legitimare teoretică, toată geneza și structura lui ducându-ne, mereu, spre surse practice.

Teoretic, deci, nu se poate explica și nici justifica conflictul dintre știință și religie, dintre credință și rațiune, chiar dacă acest conflict subzistă ca o veche și îndărătnică moștenire a trecutelor veacuri. În fond, conflictul există între *felul de a gândi al unora dintre reprezentanții științei și între felul de a face teologie al unora dintre reprezentanții religiei.* Dar de aici și până la a se vorbi de o *opoziție organică* între știință și religie, cum se face, nu numai din partea științelor pozitive[80], dar și din partea unor reprezentanți ai științei teologice[81], este o fundamentală deosebire. După cum tot atât de netemeinică este și încercarea de a distinge între două feluri de mentalitate: una *prelogică*, a primitivilor, care a creat religia, și alta *logică*, a civilizaților, care a creat știința, încercare făcută de școala sociologică, fie comtiană[82], fie durkheimiană[83]. După cum tot atât de netemeinică s-a arătat a fi și tentativa kantianismului de a mărgini, în chip absolut, problemele religioase numai la sfera practică, rezervând științei toate problemele teoretice[84]. Fiindcă, cu tot caracterul personal-practic pe care-l au preocupările religioase, totuși ele nu se pot concepe fără adâncuri și motivări teoretice[85]. Chiar încercările mai noi de a reduce realitățile religioase la activitatea „subconștientului"[86] și a „iraționalului"[87], nu au putut smulge religiei ceea ce *organic* îi aparține: permanentul contact, strânsa legătură cu *raționalul.*[88]

Raportul dintre religie și știință e mai degrabă unul de *reciprocă conciliere și sprijinire* și nu unul de opoziție și excludere, chiar dacă rămâne de discutat încă *felul* cum urmează să se conceapă acest raport. Căci el poate fi conceput, fie ca un *paralelism* între două domenii bine distincte, cel al *cunoștinței* de o parte și cel al *valorii* de altă parte, cum o vrea kantianismul, fie prezentându-se ca două puteri *autonome*, limitative sau eterogene[89], cum le concepe filosoful *Emile Boutroux*, sau ca „două chei diferite pentru deschiderea misterelor naturii", cum le numește *William James*, sau ca o *etajare* a posibilităților noastre de cunoaștere, mergând de la cunoașterea discursivă pozitivă a lucrurilor și urcându-ne până la cunoașterea de sinteză a *principiilor, esențelor* și *valorilor*, care e cunoașterea filoso-

[79] André Lorulot: op. cit. La începutul „Avant-Propos"-ului.

[80] I.W. Drapper: „Les conflits de la science et de la religion". Alcan, Paris, 1908, ediția 12-a.

[81] Cum, în speță, este cazul cu Albert Ritschl, vestitul dogmatist protestant și școala lui. A se vedea asupra acestei direcții părerile foarte judicioase ale lui Emile Boutroux în „Science et religion".

[82] Manieră preconizată de întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte, prin enunțarea celor trei faze prin care ar fi trecut mentalitatea umană: faza primitivă, sau a copilăriei omenirii, care a născut: religia; faza mijlocie, a tinereții omenirii, care a născut: filosofia; și faza maturității, care e cea de acum, sau faza pozitivistă, care a născut: știința.

[83] Lewy Brühl: „La mentalité primitive". Alcan, Paris, 1926.

[84] Im. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft".

[85] P.W. Schmidt: „Menschheitswege zum Gotterkennen", München, 1923.

[86] William James: „L'expérience religieuse", în traducerea franceză a lui Abauzit. Alcan, Paris.

[87] Rudolf Otto: „Le Sacré" – L'élément non-rational dans l'idée du divin et sa relation avec le rationel", Paris, Payot, 1929.

[88] Ioan Gh. Savin: „Ființa și originea religiei". Capitolul: „Apriorismul psihologic", pag. 54-64.

[89] Emile Boutroux: „Science et religion dans la philosophie contemporaine", p. 266.

fică şi cea religioasă, cum o concepe neotomistul *Jaques Maritain* [90] sau neo-fichtianul *Münsterberg* [91]. Varietate de concepţii care nu exclude, ci, din contra, implică intima legătură care există între cugetarea religioasă şi cea ştiinţifică.

De altfel chiar felul cum s-au comportat şi se comportă oamenii de ştiinţă pozitivă faţă de cugetarea religioasă e de natură de a ne da un răspuns direct şi concludent asupra acestei mult şi mereu discutate probleme.

[90] Jaques Maritain: „Distinguer pour unir, ou les Degrés du Savoir" dans: „Bibliotéque française de philosophie". Paris, Desclée, 1932.

[91] Hugo Münsterberg: „Philosophie der Werte". Leipzig - Barth, 1908, Cap. „Die Daseinwerte", pag. 83 şi „Gotteswerte", 395.

CAPITOLUL IX

Religia şi oamenii de ştiinţă

Dacă, într-adevăr, între datele şi postulatele religiei şi cele ale ştiinţei ar exista o fatală şi organică contradicţie, cei dintâi care ar trebui să o simtă şi să se lovească de ea ar trebui să fie oamenii de ştiinţă. Adevăraţii oameni de ştiinţă însă, creatorii şi protagoniştii ei, nu vulgarizatorii, la propriu şi la figurat, care, stăpâni, prin munca şi geniul marilor lor înaintaşi pe câteva din mulţimea tainelor naturii, se cred în drept a trage, *ei*, concluzii pe care înaintaşii lor nu le-au tras, şi a formula, *ei*, teorii, pe care, aceştia, cei dintâi, le-ar fi repudiat. [92]

Căci, dacă cercetăm pe aceşti protagonişti şi mari realizatori în diferitele ramuri ale ştiinţelor exacte, pe care adesea ei înşişi le-au şi creat, iată ce vedem: toţi, sau, având în vedere şi rarele excepţii, aproape toţi aceştia *au crezut în Dumnezeu*, creatorul lumii şi al legilor ei de guvernare, creatorul omului şi proniatorul lui în această lume şi în una viitoare.

[92] Cazul e caracteristic pentru Darwin, socotit de urmaşi şi discipoli drept autor al teoriei descendenţei omului din antropoide, concluzie pe care el n-a tras-o şi teorie pe care el n-a formulat-o niciodată: mai mult încă, pe care el a combătut-o. „Eu n-am mers niciodată, zice Darwin însuşi, în una din scrisorile sale, până la ateism, adică până la a nega existenţa lui Dumnezeu. Pentru explicarea Universului şi a omului trebuie admis, ca necesară, o cauză primară, personală şi inteligentă." Sub acest raport, el revendica pentru sine denumirea de teist şi repudia pe cea de ateu. „La Vie et la Correspondence de Darwin", de Varigny, T. I, p. 363 şi 366, citat după: Dr. N. Paulescu: „Traité de Phisiologie médicale", vol. III, ed. I, p. 924.

Astfel, începând șirul cu reprezentanții științei moderne, și lăsând la o parte pe cei ai lumii antice și ai evului mediu, credincioși au fost: *Blaise Pascal*, creatorul matematicii moderne; *Isac Newton*, creatorul mecanicii moderne; *Lavoisier* al chimiei organice, *Liebig* al celei anorganice; *Volta, Bunsen* și *Ampère*, întemeietorii electricității statice și dinamice; marele *Pasteur*, al microbiologiei; *H.R. Rose* și *de Frèsenius*, creatorii chimiei analitice; *Clausius* și *Robert Mayer*, ai termodinamicii; *Copernicus, Thycho de Brache* și *Kepler*, creatorii astronomiei moderne; *Linée*, al botanicii; *Karl von Baër*, al zoologiei și marele *Cuviér*, al geologiei și paleontologiei; *Ranke* și *Mommsen*, creatorii istoriei moderne; *Humboldt* și *Ratzel*, ai geografiei și etnografiei; *Latreille*, al entomologiei; *Wirchow*, al fiziologiei și embriologiei; *Quatresfages* și *Theodor Waitz*, ai antropologiei; *Descartes, Leibniz* și *Kant*, ai filosofiei; *Euler* și *Reimann, Gauss* și *Cauchy, Hermite* și *Iosef Bertrand*, marii matematicieni; *Herschel, Arago, Mădler* și *Sechi*, marii astronomi și fizicieni; *Laplace*[93], ingeniosul autor al teoriei cosmologice, care-i poartă numele;

[93] În chip greșit Laplace este socotit ateu sau chiar indiferent religios. Adevărul este că Laplace, teist convins, fără a exclude pe Dumnezeu din opera creației, îl concepe ca necesar numai în creația elementelor prime și în fixarea legilor generale, care au prezidat mișcarea și tocmirea materiei și nu intervenind mereu și în fiecare din etapele creației, cum rezultă din cosmogonia biblică. Părerea aceasta nu este însă ateistă și nici măcar anticreștină, deoarece ea a fost exprimată și de anumiți scriitori creștini, fără ca prin aceasta ei să fi venit în conflict cu doctrina oficială a bisericii. E destul ca între aceștia să citez pe nimeni altul decât pe Toma de Aquino, care nu a fost socotit îndepărtat prin aceasta din sânul bisericii. Faimosul răspuns dat de Laplace lui Napoleon, că el n-a avut nevoie de Dumnezeu în teoria sa, dacă el a fost dat în adevăr, nu are decât acest înțeles. În ipoteza imaginată de el n-a avut nevoie de prezența lui Dumnezeu, pentru a explica formarea lumii. Aceasta însă nu exclude pentru Laplace necesitatea existenței lui Dumnezeu, creatorul primei mase de materie și al legilor ei de mișcare.

Fay și *Wolff*, astronomi, corectorii și completatorii teoriei laplasiene; marele *Le Verrier*, descoperitorul prin calcul al existenței planetei Neptun, și *J. Galle*, descoperitorul pe firmament al enigmaticii planete; *Denis Papin* și *James Watt*, primul, descoperitorul forței elastice a vaporilor, cel de al doilea, al mașinii cu aburi; *Boyle* și *Pristley*, chimiștii care au inaugurat căile experimentale ale chimiei moderne; *Toricelli* și *Mariotte*; *Celsius* și *Reaumur*; *Galvani* și *Franklin*, deschizătorii de drumuri ai fizicii moderne; *von Haller* și *Bichat*, mari medici și naturaliști; *Russel Wallace*, marele naturalist, contemporanul lui Darwin, și cei doi *De Juissieu*, contemporanii lui Linée și, ca și el, mari botaniști; *Branly*, marele fizician și chimist francez, și *Bradley*, marele astronom și fizician englez; *von Berzelius, Boerhaave* și *Chevreul*; *Huyghens* și *Maxwell* și marele *Thomson*, devenit lord *Kelvin*; și *Biot*, și *Fresnel*, și *Tyndal*, și *Helmholtz* și *Milne-Edwards, Bischof* și *Bequerel*; și marele *Faraday* și *Gay-Lussac, Thenard, I.B. Dumas, Berthelot* și *Würtz*; toți, mari chimiști, astronomi, fizicieni, matematicieni, medici și naturaliști; și *Buffon, De Blanville, Etienne* și *Isidore Geoffray Saint-Hillaire*; *Louis Agassiz, Gratiolet* și cei doi *Broignard*, tatăl și fiul; și *Elié de Beaumont, van Beneden, De Bonard, De Lapparent, Laënnec, De Verneuil*; *Claude Bernard* și *Darwin* însuși[94], toți mari fizicieni, chimiști, matematicieni,

[94] Cum am arătat și într-o notă anterioară, atât atitudinea personală a lui Darwin față de problema existenței lui Dumnezeu, cât și influența darwinismului asupra creștinismului au fost în mare măsură exagerate și chiar denaturate. În ce privește pe Darwin, personal el se mărturisește a fi deist. Între altele și din următoarele considerente: „O altă cauză a credinței în Dumnezeu, zice el în una din scrisorile sale particulare, publicate de Varigny, care se impune rațiunii și instinctelor noastre mă impresionează prin greutatea sa. Ea provine din extrema dificultate de a se considera viitorul ca

astronomi, fiziologi, medici şi naturalişti; *Roëntgen*, descoperitorul razelor ce-i poartă numele, şi *Curie*, descoperitorul radiumului, care i-a făcut atâta faimă, şi *Klaproth*, descoperitorul uraniumului; şi *Heinrich Hertz*, descoperitorul misterioaselor unde, care au înlesnit telegrafia şi telefonia fără fir, şi *Thomas Edison*, prodigiosul inventator american, şi *Fabre*, marele prieten al micilor vieţuitoare, insectele, şi *Camille Flamarion*, popularul astronom, îndrăgit, al stelelor; şi ca să cităm şi de la noi, românii, dintre iluştrii dispăruţi: *Istrati*, marele chimist, sau *P.B. Hajdeu*, marele istoric şi filolog, sau *N. Paulescu*, marele fisiologist, sau *Ştefan Minovici*, chimistul emerit [95]; toţi aceştia, matematicieni, astronomi, fizicieni, chimişti, medici, filosofi sau istorici; geologi, paleontologi sau antropologi; botanişti, zoologi sau entomologi; biologi, psihologi, fiziologi, toţi oameni de ştiinţă exactă, lamura lor, creatori în toate domeniile în care se ramifică această ştiinţă exactă; toţi aceştia şi mulţi, foarte mulţi încă dintre ei, pe care nu i-am mai putut cita [96], ca şi atâţia alţii, dintre cei ce

rezultatul unui destin şi al unei necesităţi oarbe. Meditând asupra acestui lucru eu mă simt silit a admite o cauză primară dotată cu un spirit inteligent, analog sub anumite raporturi inteligenţei omeneşti". Citat după Dr. N. Paulescu: „Traité de Phisiologie médicale", vol.III, ed., p. 924. În ce priveşte atitudinea şi influenţa darwinismului asupra creştinismului, a se vedea: Victor Monod: „Dieu dans l'"Univers". Paris, Fischbacher, 1933, cap. IV: „Declin du mécanisme newtonien". De asemenea, studiul meu: „Creştinismul şi gândirea contemporană".

[95] Testamentul ştiinţific lăsat de profesorul Ştefan Minovici, elevilor şi urmaşilor săi, este o minunată pagină de confesiune creştină a omului de ştiinţă, care a desprins sensul vieţii din cuvântul Evangheliei. „Urmaşilor şi elevilor mei, zice profesorul Minovici, le recomand să aprecieze cuvintele Mântuitorului: «Eu sunt lumina lumii. Cel ce urmează mie, nu va umbla în întuneric şi va avea lumina vieţii». Prin aceasta vă veţi asigura timpul vieţii şi al activităţii voastre. Ridicaţi-vă în viaţa spirituală, care înalţă, şi a jertfei, care înnobilează. Fără ideal, nici o muncă constructivă, nici o energie creatoare. Ca să nu greşiţi, ascultaţi întotdeauna de glasul conştiinţei: conştiinţa e sufletul şi sufletul e divin..."

sunt în viaţă şi stau în fruntea specialităţilor lor ştiinţifice, toţi au fost şi sunt oameni de marcată *credinţă religioasă*. Evident, nu toţi au crezut şi cred după normele şi practicile statornicite de biserica creştină. Cei mai mulţi dintre ei însă au fost fii drept credincioşi ai bisericii, căreia i-au şi aparţinut cu tot sufletul, fără a veni prin aceasta în conflict de conştiinţă cu ştiinţa lor. [97]

Şi pentru a ilustra mai bine spusele noastre vom da câteva pasaje din mărturiile unora dintre ei, în legătură cu credinţa lor religioasă.

Astfel, de la *Galileo Galilei* (1564-1642), de a cărui oprimare şi chiar *martirizare* din partea bisericii pentru operele

[96] (de la pag. 142) Prof. Dr. Dennert în lucrarea sa: „ Die Religion der Naturforscher", apărută pentru prima dată ca răspuns „Enigmelor universului" ale lui Haeckel în 1896 şi de atunci mereu reimprimată şi adăogită, ajungând în 1925 deja la a 9-a ediţie şi pe care o utilizăm şi noi, dă o foarte bogată şi documentată expunere a atitudinii religioase avută de aproape toţi oamenii de ştiinţă exactă din epoca modernă. Dennert îşi întemeiază informaţiile sale, foarte scrupuloase de altfel, fie pe răspunsurile personale primite de la o parte dintre savanţii la care s-a adresat, fie utilizând pasaje caracteristice din scrierile pe care aceştia le-au publicat. Utilizăm pe lângă această lucrare a lui Dennert, şi o alta mai veche, a scriitorului catolic A. Farges: „L'idée de Dieu d'apres la raison et la science", ca şi extrem de interesantul studiu al lui N. Paulescu: „Ame et Dieu", studiu reimprimat în vol. al III-lea al tratatului său de „Fisiologie medicală", sub titlul: „L'idée de Dieu dans la science". Pr. Prof. Toma Chiricuţă ne-a dat în lucrarea sa: „Religia omului de ştiinţă", apărută în 1935 în a doua ediţie, interesante date asupra acestei probleme, utilizând în special lucrările lui Dennert şi N. Paulescu, care chiar şi prefaţează prima ediţie a cărţii. Interesante date asupra aceluiaşi subiect ne dă şi M. Eymieu în lucrarea: „La part des croyants dans les progrès de la science", 2 vol. De asemenea, date interesante asupra aceluiaşi subiect ne dă lucrarea ilustrului fiziolog rus Elie de Çion: „Dieu et science", Paris, Alcan, 1910, precum şi Dr. Murat: „L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines", 2 vol.

[97] Asupra acestui subiect şi, privind în special, perioada patristică şi cea a evului mediu, a se vedea lucrarea „Savants et Chretiens" a abatelui catolic Th. Ortolan, Paris, Delhomme, 1898, şi cea, citată deja, a lui M. Eymieu: „La part des croyants dans les progrès de la science".

sale ştiinţifice contrare bisericii s-a făcut şi se face încă atâta caz, deşi cu totul pe nedrept[98], avem această mărturie făcută către prietenul său *Castelli*: „Sfânta scriptură şi natura vin amândouă de la Dumnezeu; aceea, ca un dar al Sfântului Spirit, aceasta, ca o dovadă a poruncilor Lui divine".[99] Marele *Kepler*, pentru care Dumnezeu era atât de viu şi de prezent în opera creaţiunii, încât el spunea că „cercetând legile acestei creaţii i se pare că aproape atinge cu mâinile pe Dumnezeu", îşi încheie unul din ultimele capitole ale faimoasei sale lucrări: *„Harmonici Mundi"*, operă cu care el îşi încununa întreaga sa operă de peste 30 de ani de activitate în domeniul astronomiei, cu următoarea rugăciune, care este un splendid imn închinat Dumnezeirii: „Îmi rămâne acum ca, desprinzând ochii mei şi mâinile mele de pe tabelele de demonstraţii, să-i ridic către cer şi într-un spirit de adâncă devoţiune şi cucernicie să invoc pe Părintele lumi-

[98] În privinţa lui Galileu şi astăzi circulă cele mai bizare şi false aserţiuni referitor la poziţia sa faţă de biserică şi mai ales referitor la atrocităţile şi „martirajul" ce l-ar fi suferit Galileu din partea bisericii catolice. Adevărul e cu totul altfel: Galileu a fost un bun creştin şi un adevărat credincios al bisericii catolice. Intrat în conflict cu colegii săi, profesorii de la Universitatea din Padua, în frunte cu vestitul Cremonini, partizan al teoriei ptolomeice, el s-a bucurat de sprijinul şi amiciţia Papei Paul al V-lea şi al Papei Urban al VIII-lea, sub care totuşi a fost supus judecăţii inchizitoriale. Această judecată se reduce la faptul că dându-i-se autorizare pentru publicarea operei sale: „Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii" în care el lua partea lui Kopernicus faţă de Ptolomeu, i s-a cerut să-şi prezinte în prefaţă propriul său sistem drept o ipoteză. Ceea ce n-a făcut, deşi-şi luase angajamentul s-o facă. De aici procesul care n-a dus nici la „torturarea" şi nici la „abjurarea" convingerilor sale ştiinţifice. Torturare, în speţă acea faimoasă tragere pe roată, în timpul căreia Galileu, martirizat, ar fi spus celebrele cuvinte: „e pur si muove". Ea nu a fost rostită nici înainte, nici în timpul procesului, nici după, din simplul motiv că n-a avut cum şi când să fie spuse. Deoarece înaintea procesului Galileu s-a bucurat de favoarea de a fi fost găzduit la prietenul său Nicolini, ambasadorul Toscanei, iar după proces, la care el în

lor: O tu, care prin lumina naturii deştepţi în noi dorul după lumea graţiei, aşa că, prin ea, tu ne ridici la lumea gloriei, îţi mulţumesc ţie, Stăpâne şi Creator, de bunurile ce mi-ai hărăzit prin vederea operei tale şi de înălţarea sufletească ce mi-ai îngăduit prin contemplarea operei mâinilor tale.

Am terminat opera mea ştiinţifică, utilizând toate forţele mintale pe care tu mi le-ai dat. Eu am arătat celor ce vor citi această carte, gloria operelor tale, atât pe cât limitele minţilor mele au putut să prindă ceva din a lor infinitate. Sufletul meu a căutat să redea toate acestea cât mai corect posibil. Dar dacă eu, vierme, născut şi crescut în mocirla păcatelor, am spus ceva nedemn de sfaturile tale, atât cât tu voiai să le faci cunoscute oamenilor, ajută-mi şi mie ca să le pot îndrepta în opera mea. Iar dacă, răpit de frumuseţea admirabilă a operelor tale, eu m-am arătat mai îndrăzneţ, sau dacă eu am iubit prea mult gloria mea faţă de oameni într-o operă destinată gloriei tale, iartă-mă cu milă şi îndurare".[100]

adevăr, a fost supus formulei abjurării şi a fost condamnat la închisoare şi recitirea, o dată pe săptămână, timp de 3 ani, a celor 7 psalmi ai pocăinţei, iarăşi nu, deoarece, chiar a doua zi, după darea sentinţei de retractare din partea tribunalului inchizitorial, Galileu a fost autorizat a părăsi apartamentele Sf. Oficiu, unde fusese deţinut în timpul procesului, şi lăsat liber să se ducă la prietenul său, Ducele de Toscana, şi de acolo, la vila sa d'Arceti unde, trecut cu mult de vârsta de 70 de ani, a trăit retras, fără a mai profesa la catedră, atins fiind de orbire şi primind în tot acest timp o pensiune de întreţinere din partea papei, pensie ce i s-a servit până la moartea sa. Toate celelalte amănunte, cu cât mai tragice, cu atât mai fantastice, sunt simple invenţii ale fanaticilor, care vor să menţină adversitatea între religie şi ştiinţă. Cazul cu Galileu se va repeta în parte cu Descartes şi opera sa „Le Monde" faţă de care s-au inventat aceleaşi legende de teroare, retractare, renegare etc.

[99] (de la pag. 144) Dr. E. Dennert, op.cit., p. 22: Cei ce vor voi să vadă în această mărturie a lui Galileu o simplă acomodare sau o ironie, n-ar trebui să uite că e vorba aici de corespondenţa intimă a lui Galileu şi ca atare nu era locul nici de ironie şi nici intenţia de „publicitate".

[100] Harmonici Mundi, Liber V. Epiphenomena, p. 243. Citat după Victor Monod: „Dieu dans l'univers", Paris, 1933

Se ştie de asemenea de ce adâncă credinţă religioasă era pătruns marele *Newton* (1642-1727), care alături de Pasteur a fost poate unul din cele mai mari genii pe care le-a avut omenirea. Şi totuşi Newton nu şi-a socotit opera sa decât un imn de slavă ridicat Divinităţii [101].

Şi dacă unul dintre mărunţii urmaşi ai genialului înaintaş încearcă gluma ieftină că marele Newton invocă „braţul lui Dumnezeu" în opera creaţiei, numai pentru a astupa golurile lăsate de legea gravitaţiei universale stabilită de dânsul, acea „actio in distans", iată ce răspunde Newton însuşi, în cea dintâi dintre scrisorile adresate de dânsul bunului său prieten, teologul englez *Bentley*, lăsat de el ca îngrijitor şi editor al operei sale: „Când am scris tratatul meu asupra sistemului cosmic eu am avut în vedere principii care, pentru oamenii luminaţi, trebuia să servească la stabilirea credinţei într-o fiinţă divină. Şi nimic nu mă poate bucura mai mult decât de a vedea că opera mea şi-a ajuns scopul. Dar dacă eu am putut aduce, în acelaşi timp, şi oarecare servicii publicului, aceasta se datorează unei cercetări cu scopuri industrioase şi unei răbdătoare cugetări." [102] Şi să nu se creadă că Newton postula existenţa unei fiinţe divine în sens deist sau teist. Nu. Pentru el, Dumnezeu era *Dumnezeul creştin*, în care el credea după toată dogma şi disciplina bisericii. Căci în afară de faptul că el scrisese chiar studii teologice, cum era, spre exemplu, acea interpretare asupra profetului

[101] Epitetul de „Confidentul lui Dumnezeu" pe care contemporanii îl dădură marelui lor compatriot, ca şi versurile poetului Alexander Pope, înscrise pe mormântul lui Newton, „Natura şi legile sale erau cufundate în somnul nopţii. Dumnezeu zise: «să fie Newton!» şi lumina fu", arată de ce stimă se bucura Newton printre contemporanii săi.

[102] După Victor Monod, op.cit., p. 158.

Daniel şi a Apocalipsei [103], iată o mărturie directă asupra credinţei lui adânc creştine: „Noi avem pe profeţi, pe apostoli şi Mântuitorul Iisus Hristos. Dacă nu ne întovărăşim cu ei suntem tot aşa de nevrednici de iertare, precum au fost şi iudeii". [104] Şi fiindcă am pomenit alături pe Newton de egalul său în geniu, marele *Pasteur* (1822-1895), redăm şi asupra credinţei lui religioase un pasaj, desprins din chiar discursul lui de recepţie la Academia Franceză, discurs rostit la 27 Aprilie 1882: „Se povesteşte că ilustrul fizician englez *Faraday* în prelegerile pe care le făcea la institutul regal din Londra evita să pronunţe numele lui Dumnezeu, deşi el era profund religios.

Într-o zi, prin excepţie, acest nume îi scăpă, şi atunci, în faţa atitudinii simpatice a auditoriului său, întrerupse prelegerea sa cu următoarea explicaţie: Se pare că v-am surprins pronunţând aici numele lui Dumnezeu. Dacă aceasta nu s-a mai întâmplat până acum, aceasta se datorează faptului că eu mă consider în aceste prelegeri un reprezentant al ştiinţei experimentale; dar *noţiunea* şi *respectul* faţă de Dumnezeu parvin spiritului meu pe căi tot aşa de sigure ca şi acelea care ne conduc la adevărurile de ordin fizic." [105] Reportând atitudinea lui Faraday, e evident că Pasteur şi-o expunea şi explica pe a sa proprie. Pasteur scrie: „În noi sunt doi oameni: unul, savantul, care prin observare şi raţiune vrea să cunoască tot; şi altul, omul credinţei, care nu vrea să moară ca un *vibrion* şi crede că forţa din el va *supravieţui* şi vai de acel care în starea de imperfecţiune a ştiinţei noastre ar face ca unul dintre ei – savantul – să cotropească pe celălalt".

[103] Victor Monod, op. cit., p. 158.

[104] A Farges: „L'idée de Dieu d'apres la raison et la science", p. 249-50.

[105] Dr. N. Paulescu: op.cit., „L'idée de Dieu", p. 293.

Se ştie, de asemenea, de ce profund sentiment creştin religios era animat *Cuvier* (1768-1832), marele naturalist, creatorul ştiinţei paleontologiei şi partizanul nezdruncinat al fixităţii speciilor, transpuse în cadrul voinţei divine, creatoare şi diriguitoare.[106] După cum se cunosc, iarăşi, convingerile adânc religioase şi creştine ale adversarului său ştiinţific, partizan al teoriei descendenţei, *E. Geofroy Saint Hillaire* (1772-1844), care îşi termina, totuşi, scrierile sale cu cuvintele, de adâncă umilinţă creştină: „Lui Dumnezeu, singur, se cuvine lauda", şi care, deşi orbit, la bătrâneţe, scria către o prietenă a sa: „Dumnezeu a voit aceasta pentru ca să se împlinească prisosul fericirii mele. Se cade să-i fiu recunoscător, pentru această graţie a providenţei sale".[107]

Ampère (1775-1836), marele fizician francez căruia îi datorăm atâtea descoperiri în domeniul electromagnetismului, îşi compusese singur o rugăciune, pe care şi-o repeta zilnic: „*Dumnezeule!* Îţi mulţumesc că m-ai creat, răscumpărat şi iluminat cu lumina Ta divină, făcându-mă să mă nasc în sânul bisericii catolice. Îţi mulţumesc iarăşi de a mă fi readus la Tine după rătăcirile mele; eu simt că Tu vrei ca eu să trăiesc pentru Tine şi ca toate clipele vieţii mele să-ţi fie Ţie consacrate".[108] Ca şi maestrul său, marele chimist *Humphry-Davy*, descoperitorul *potasiului* şi al *sodiului*, inventatorul lămpii de siguranţă, atât de utilă minerilor, marele *Faraday*, poate cel mai mare experimentator în domeniul fizicii, a rămas toată viaţa sa un fervent partizan al unei mici secte creştine, pe care el n-a părăsit-o niciodată.[109]

---

[106] Elie de Çion: „Dieu et science", capit. IV.
[107] Dr. E. Dennert: op. cit., p. 40.
[108] Paul Buysse: „Vers la Croyance", 3-sième ed., Lille, Deselée, 1926, p. 61

Se ştie, de asemenea, ce profunde sentimente religioase nutrea *Le Verrier* (1811-1877), genialul descoperitor prin calcul al planetei *Neptun*, care ţinea mereu în biroul său de lucru icoana Răstignirea Mântuitorului în faţa căreia se prosterna; iar de la contemporanul său, marele astronom *Fay*, avem mărturisiri ca următoarea: „După cum inteligenţa noastră nu s-a putut face ea însăşi pe sine, trebuie să existe o inteligenţă superioară, din care ea derivă. Şi nu riscăm a ne înşela considerând această inteligenţă drept autor al tuturor lucrurilor; şi raportând la dânsa toate aceste splendori ale cerurilor, care ne-au înălţat atât cugetarea, suntem pregătiţi a înţelege şi a accepta formula tradiţională: „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul, Creatorul cerului şi al pământului."[110]

Marele fizician englez *William Thomson* (1824-1907) înnobilat pentru meritele-i ştiinţifice şi devenit astfel *lord Kelvin*, spunea că „probele *fizice* despre o acţiune inteligentă, despre un plan orânduitor din partea divinităţii s-au înmulţit în aşa măsură în jurul nostru, încât dacă, câteodată, îndoielile *metafizice* ne îndepărtează temporar de la aceste probe, ele revin mereu cu o forţă irezistibilă. Ele ne arată că natura este supusă unei *voinţe* libere şi că toate lucrurile vii depind de un *Creator* şi de un stăpân etern al lumii."[111]

Şi ca şi el, *A. Milne-Edwards*, renumit naturalist, membru al Academiei de ştiinţe franceze şi profesor de zoologie, trecând de la lumea splendorilor siderale la micile vieţuitoare, se întreabă, în prelegerile sale de la Sorbona, asupra „Instinctului inteligenţei animalelor": „Cum e posibil, deci,

---

[109] (de la pag. 148) Elie de Çion: „Dieu et science", cap. IV şi Dr. Dennert, op.cit., p. 46.
[110] Dr. N. Paulescu: op.cit., cap. „Idée de Dieu", p. 921.
[111] Dr. N. Paulescu: op.cit., cap. „Idée de Dieu", p. 921-922.

ca în faţa unor astfel de fapte atât de semnificative şi atât de puternice să se mai găsească oameni, care să spună că minunile naturii sunt simple efecte ale hazardului sau chiar consecinţe fatale ale proprietăţilor generale ale materiei. Aceste deşarte ipoteze, sau mai degrabă aceste *aberaţii* ale spiritului, pe care unii le dau, uneori, sub numele de *ştiinţă pozitivă*, sunt respinse de *adevărata ştiinţă*; naturaliştii nu vor acorda nici un credit unor astfel de ipoteze, şi astăzi, ca şi pe timpul lui Réaumur, Linée, Cuvier şi al atâtor altor oameni de geniu, ei nu-ţi vor putea da seama de fenomenele la care sunt martori, *decât atribuind opera creaţiei acţiunii unui Creator*".[112] Şi, ca şi Milne-Edwards, *Claude Bernard*, unul dintre cei mai iluştri făuritori ai fiziologiei şi medicinei experimentale, poate „cel mai mare spirit ştiinţific al secolului al XIX-lea", cum îl socoteşte Nicolae Paulescu [113], scrie în legătură cu fenomenul vieţii: „În realitate noi nu asistăm la naşterea nici unei vieţi; noi nu vedem decât continuarea periodică a vieţii. Raţiunea acestei creaţii aparente nu este în prezent; ci în trecut, la *origine*. Noi n-o vom găsi în cauzele *secunde* sau actuale; trebuie s-o căutăm în *cauza primară*" („Leçon sur les phénomènes de la vie", Tom.I, p. 331) [114]. La fel, marele anatomist fiziologist Cruveilhier spune că: „Un tratat de anatomie e cel mai frumos imn ce a fost dat omului să-l cânte în onoarea *Creatorului* (citat după N. Paulescu).

Şi studiind această viaţă la animale, la cele mai minuscule dintre ele, la *insecte*, fondatorul entomologiei, *Latreille* (1762-1833), scrie, în al său *Curs de entomologie*, Paris, 1831: „Legile care cârmuiesc societăţile de insecte formează un sistem combinat cu înţelepciunea cea mai profundă, stabilită *primordial* şi cugetarea mea se ridică cu respect *religios* către această *raţiune eternă*, care, dând existenţă la atât de felurite vieţuitoare, a ţinut să le perpetueze generaţiile".[115] La fel cu fondatorul entomologiei cugetă şi marele său confrate de specialitate, *Fabre* (1823-1915), care îşi încheie ale sale „Souvenirs entomologiques" cu mărturisirea, de o atât de impresionantă sinceritate şi putere de adevăr: „Dacă cred în Dumnezeu? Nu. Eu nu cred în El. *Eu îl văd!*" [116] Şi ca şi Fabre şi atâţia alţii din marii învăţaţi, marele nostru compatriot, savantul fiziologist *Nicolae Paulescu* (1896-1931) îşi încheie vol. III al preţioasei sale lucrări: „Traité de Phisiologie médicale" cu celebrele cuvinte: „A demonstra existenţa unei cauze primare a vieţii – cauză imaterială, unică şi infinit înţeleaptă – iată ţinta supremă către care tinde Fiziologia. Această cauză primară este: *Dumnezeu*. Omul de ştiinţă nu poate, deci, să se mulţumească a zice: „Cred în Dumnezeu", ci trebuie să afirme" „*Ştiu că este Dumnezeu*".[117] Astfel de citaţii s-ar putea extinde la infinit, fiindcă pentru atâţia oameni de ştiinţă exactă credinţa religioasă, şi anume *credinţa creştină* [118], a fost o *vie realitate*, care nu numai că nu le-a fost zdruncinată de activitatea şi convingerile lor ştiinţifice, ci le-a fost întărită şi adesea impusă de acestea.

[112] După Dr. N. Paulescu: op.cit., p. 920.
[113] Dr. N. Paulescu: op.cit., Vol. III, p. 921.
[114] Dr. N. Paulescu: op.cit., Vol. III, p. 921.

[115] Dr. N. Paulescu: op.cit., vol. III, p. 920.
[116] Paul Buyse: „Vers la Croyance", p. 106.
[117] Dr. N. Paulescu: op.cit., vol. III, p. 116.
[118] „Eu sunt creştin, adică eu cred în Dumnezeirea lui Christos" zicea despre sine marele matematician Cauchy (1789-1856), iar Robert von Mayer, descoperitorul legii conservării energiei, zicea: „Din toată inima spun şi accentuez: o adevărată filosofie nu poate fi decât o prefaţă pentru religia creştină". Pe lângă aceasta se ştie că atâţia dintre aceşti savanţi au fost clerici, ca matematicianul Locaille, sau astronomul Zecchi, botanistul Agardy, iar alţii, teologi şi apologeţi creştini, ca Pristley, Celsius, Rütmeyer şi Newton însuşi şi atâţia alţii. Date mai precise asupra acestei chestiuni în lucrarea lui Eymieu: „La part des croyants dans les progrès de la sciences" şi Prof. Dr. E. Dennert: „Die Religion der Naturforscher".

Între credinţă şi necredinţă; cifre şi statistici

Naturalistul profesor *Dr. Dennert*, în lucrarea sa *„Die Religion der Naturforscher"*, încearcă să redea statistic chiar raportul dintre credinţă şi necredinţă în lumea oamenilor de ştiinţă exactă. Şi rezultatele la care ajunge sunt *categorice* şi concludente. Astfel, pentru epoca Renaşterii şi a constituirii ştiinţelor moderne, deci, în veacurile XV, XVI şi XVII, rezultă că din 82 de oameni de ştiinţă exactă care şi-au câştigat un nume de faimă în diferitele ramuri ale ştiinţelor exacte, în afară de *doi* dintre ei, ale căror convingeri religioase au rămas necunoscute, şi anume fizicianul *Gelbert* (1550-1603) şi botanistul *Tournefourt* (1656-1708), restul, toţi, au fost oameni *credincioşi*, 25 dintre ei fiind chiar teologi ca pregătire şi preocupare principală. Între savanţii creştini din această perioadă se numără valori ştiinţifice de primul rang ca: *Roger Bacon, Kopernicus, Kepler, Pascal, Newton, Huyghens, Boyle, Ray, Harvey* şi alţii. Raportul este aici de aproape 100%, în favoarea credinţei.

În veacul al XVIII-lea, din 56 oameni de ştiinţă cercetaţi, la 4 nu li s-a putut preciza atitudinea religioasă; 2 se declară necredincioşi, şi anume matematicianul *Lagrange* (1736-1813) şi astronomul *Halley* (1756-1841), iar *unul*, naturalistul *Buffon* (1707-1788), e socotit *indiferent*[119]. Restul de 49 sunt *credincioşi*. Între aceştia, evident, sunt unii care au

[119] Deşi de o indiferenţă religioasă a lui Buffon nu se poate vorbi, cu toată atitudinea agnostică pe care naturalistul francez o păstrează în scrierile sale. Dovadă că pe patul de moarte a cerut să-i fie administrate Sfintele Taine şi a cerut să fie înmormântat creştineşte. De aceeaşi manieră pare să fie şi „indiferenţa religioasă" a marelui Lavoisier, deoarece nu avem nici o mărturie scrisă în scrierile sale. Atitudinea de indiferenţă religioasă i-a fost atribuită mai mult din cauza caracterului revoluţionar şi raţionalist al epocii,

nutrit credinţa într-o Divinitate creatoare şi cârmuitoare a lumii, fără a aparţine însă bisericii creştine, în sensul strict al cuvântului; alţii însă dintre ei, şi cei mai mulţi, s-au mărturisit a fi fost fii drept credincioşi ai bisericii creştine catolice sau protestante. Între aceştia citâm, în afară de 7, care erau şi teologi, nume de prima mărime în ştiinţă, ca: *Euler, Bradley, Herschel, Boerhaave, von Haller, Galvani, Linée, Celsius, Volta, Priestley, Watt* şi alţii. Şi să nu se uite că acesta e secolul raţionalismului şi al marii revoluţii franceze, cu răscolitoarele-i patimi ridicate contra domniei politice a bisericii catolice. După cum se vede însă, peste lumea oamenilor de ştiinţă valul a trecut fără a lăsa urme prea vizibile. Dovadă, rezultatele de care ne vorbesc şi aceste cifre.[120]

Dacă trecem de atmosfera tulbure şi revoluţionară a veacului al XVIII-lea în cel de-al XIX-lea, denumit de obicei

căreia marele chimist i-a aparţinut şi căreia i-a şi căzut victimă, fiind ghilotinat. Totuşi acum e sigur, după mărturisirile Mgrului Lemoine (Revue des questions scientifiques 79), că Lavoisier era un bun credincios şi numai zbuciumul vieţii ca şi tragicul morţii sale l-a împiedicat de la formele vizibile ale practicii bisericii creştine, căreia el, după credinţă şi conştiinţă, i-a aparţinut.

[120] În această perioadă a raţionalismului şi enciclopedismului francez, care pregătise şi anarhia revoluţionară în politică şi pe cea materialistă în cugetare, Deismul ajunsese forma cea mai comodă şi mai frecventă pentru atitudinea religioasă. În acest sens, cei mai mulţi dintre enciclopedişti erau deişti şi nu ateişti, cum a fost şi cazul cu D'Alembert, singurul om de ştiinţă pozitivă, de altminteri, dintre enciclopedişti, D'Alembert fiind matematician. Încolo, ceilalţi, ca Voltaire, Diderot, Rousseau au fost oameni de litere, ştiinţe sociale şi politice, şi nu de ştiinţă exactă. Dintre aceştia, Rousseau a fost un religios fanatic, iar Voltaire, cu toate butadele lui şi ura contra bisericii catolice, a fost unul din cei mai zeloşi apărători, în sens deist însă, ai existenţei divine. De la el se trage celebra frază că dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat. Totuşi, dacă poziţia aceasta critică şi ostilă confesionalismului creştin a enciclopedismului a contribuit mult la scăderea credinţei creştine în marile masse ale popoarelor, ea n-a influenţat spiritele savanţilor, care cunoşteau tainele ştiinţei şi ale naturii. Dovadă că cea mai mare parte dintre oamenii de ştiinţă ai veacului al XVIII-lea au fost credincioşi, ateismul sau indiferentismul fiind reprezentat de oameni de litere şi mai ales oameni politici.

„veacul materialismului şi al necredinţei", vedem că *numeric* cumpăna se apleacă şi aici, mult, şi încă mult de tot, în *favoarea credinţei* şi nu a necredinţei. Căci din cei 430 de oameni de ştiinţă exactă, aparţinând acestui secol, asupra cărora s-a îndreptat ancheta profesorului *Dennert*, dacă se lasă la o parte 113 dintre ei, al căror punct de vedere religios este necunoscut, rămân 317, din care: *297 mărturisesc credinţa lor în Dumnezeu*, 10 se declară *indiferenţi* în materie de credinţă sau *agnostici* şi *numai 10 se declară a fi atei*, adică nu admit sub nici o formă existenţa unei divinităţi personale şi creatoare, obiect al unei atitudini religioase. Numele acestor 10 oameni de ştiinţă care se declară atei pe faţă este, după Dennert: *Karl Vogt*[121] (1817-1893), *I. Moleschott* (1822-1893), *F.A. Forel* (1841-1912), *K. Gegenbauer* (1825-1903), *Huxley* (1825-1895), *Burmeister* (1807-1892), *Claus* (1835-1899), *H. Müller* († 1896), *Lueckart* (1822-1898) şi *Ernest Heckel*, toţi naturalişti, biologi, anatomişti şi zoologi. Dintre ei mai reliefată apare figura lui *Ernest Heckel*, cu nuanţe pozitive de altfel în specialitatea sa, zoologia şi embriologia. Însă nu atât prin teoriile sale ştiinţifice, între care e şi cunoscuta sa teorie *ontogenetică*, cu care vrea să completeze şi să întărească concepţia filogenetică a transformismului, şi-a creat o zgomotoasă celebritate, cât prin „falsurile ştiinţifice" la care s-a pretat pentru susţinerea acestor teorii ale sale, ca şi prin violenţa

[121] Karl Vogt şi Moleschott, fără să fi avut o pregătire ştiinţifică, au fost cei mai înverşunaţi apărători şi propagatori ai materialismului şi senzualismului. Părerile lor cele asupra constituţiei şi evoluţiei organismului şi a „sufletului" uman, păreri de un materialism cras şi un senzualism grosolan, au avut o funestă influenţă asupra concepţiilor psihologice contemporane. De la Moleschott şi Vogt se trag părerile „ştiinţifice" ale unei anumite psihologii, care era socotită atunci aproape totuna cu fisiologia, că „cugetarea e o secreţiune a creierului", după cum „urina e o secreţiune a rinichilor" şi altele asemenea...

atacurilor din scrierile sale de vulgarizare, îndreptate contra bisericii creştine şi în special a celei catolice.[122] [E uimitor că autorul nu i-a luat aici în calcul şi pe economişti, în special pe Karl Marx şi Friedrich Engels. Din nefericire, lucrarea nu acordă atenţie deosebită marxismului şi leninismului, doctrine despre care astăzi ştim că au reprezentat ideologiile supreme ale ateismului. – n.n.]

Între „indiferenţi", Dennert numără şi pe fizicianul *F.D. Arago* (1786-1853), pe antropologul *Alex. von Humboldt*, pe fiziologii şi anatomiştii *Du Bois Reymond* şi *Wirchow* şi pe etnograful *John Lubbock*, ca şi pe *Charles Darwin*. „Indiferenţi" în materie de credinţă, întrucât ei nu au aparţinut disciplinei dogmaticii unei confesiuni creştine. În fond însă ei sunt departe de a putea fi taxaţi şi intercalaţi între atei sau total indiferenţi religioşi. În ce-l priveşte pe *Darwin*, am văzut că el singur refuza a fi socotit ateu şi cere, pentru sine, denumirea de *deist*, care, e drept, se confunda într-o anumită măsură cu indiferentismul religios. *Alex. von Humboldt* este însă cunoscut ca *teist*. De asemenea John Lubbok, recunoscându-şi eroarea în privinţa existenţei unor popoare atee şi-a revizuit el însuşi poziţia de indiferentism religios de până atunci. În ce-i priveşte pe Du Bois Reymond şi Wirchow, înverşunaţi adversari ai materialismului, fie sub forma brutală a heckelianismului, fie sub cea mai rezervată, dar destul de arogantă, a ştientismului, ei pot fi socotiţi mai degrabă

[122] Ernest Heckel s-a făcut cunoscut mai ales prin lucrările sale de „popularizare" ştiinţifice, cum sunt: „Enigmele universului" şi „Istoria naturală a creaţiei", decât prin cele strict ştiinţifice, stârnind polemici violente şi într-un domeniu şi în altul. Căci chiar în domeniul său de strictă specialitate – embriologia – pocedeele sale lipsite de scrupule şi onestitate ştiinţifică, cum a fost cazul cu falsificarea embrioanelor folosite în sprijinul teoriilor sale, i-a scăzut cu mult prestigiul de om de ştiinţă.

spiritualişti şi deişti decât indiferenţi religioşi.[123] În orice caz, „agnosticismul" lor ştiinţific nu trebuie identificat cu o totală indiferenţă în materie de credinţă religioasă. Dar şi fără ei raportul de 297 credincioşi faţă de 20 indiferenţi sau necredincioşi e prea concludent, spre a mai îngădui vreo replică.

La aceleaşi rezultate aproape ajunge şi *Eymieu* în studiul său: „La part des croyants dans les progrès de la science", referitor la veacul al XIX-lea. Din 432 nume de savanţi pe care el îi cercetează, elimină 34 a căror atitudine religioasă e necunoscută; rămân 398, pe care el îi repartizează astfel: 15 indiferenţi sau agnostici; 16 atei şi *357 credincioşi*. Restrângând însă cifra oamenilor de ştiinţă numai la *iniţiatorii* ei, şi al căror număr se ridică, după calculul lui Eymieu, la 150, am avea următoarea situaţie: atitudinea religioasă a 13 dintre ei, şi anume *Carnot, Petit, Bertholet, Mitscherlich, Laurent, Kékulé, Roscşe, von Buch, Möhl, Kolreuter, Merkel, Purkinje, Duchesne*, este *necunoscută*; 9 dintre ei,

[123] În ce priveşte pe Du Bois Reymond, dânsul, în vestita sa cuvântare de la congresul naturaliştilor şi medicilor germani, Leipzig 1872, publicată apoi sub titlul: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens", a trasat faţă de toţi dezlegătorii de taine şi „enigme universale" prin armele „ştiinţelor naturale" graniţele peste care raţiunea nu poate trece. Cele 7 mari enigme ale lumii: enigma materiei şi a energiei, a mişcării, a vieţii şi a finalităţii, a senzaţiei, a conştiinţei şi a libertăţii, vor rămâne de-a pururi nedezlegate şi nedezlegabile, cel puţin cu actualele arme ale ştiinţelor exacte. Ignoramus şi Ignorabimus sunt cei doi termeni pe care el îi aşeza ca doi stâlpi de hotar la marginile putinţei noastre de cunoaştere, în aceste mari probleme, de care totuşi se preocupă sufletul nostru. Nu cunoaştem şi nu vom cunoaşte niciodată, zice Du Bois Reymond. Şi aici se vădeşte agnosticismul său. Nu vom cunoaşte niciodată cu armele îngăduite ştiinţelor exacte. Dar nu şi cu cele îngăduite Filosofiei şi Teologiei sau Credinţei. Aici Du Bois Reymond, omul de ştiinţă exactă, nu răspunde. Omul de credinţă din el, purtătorul uneia din cele 7 mari enigme, sufletul sau conştiinţa, nu şi-o va fi pus niciodată? Public şi în scris, nu. Dar în adâncul conştiinţei lui? Sigur că da.

şi anume: *Poincaré*[124], *Lagrange, Galois, Bunsen*[125], *Nägelli, von Tighrem, Broussais, Koeberlée* şi *Darwin*[126] se declară a fi *indiferenţi*, sau refuză a lua în vreun fel oarecare parte la fixarea poziţiei lor religioase şi, deci, se recuză din anchetă. Rămân 138 savanţi, a căror poziţie religioasă se fixează astfel: 5 atei, şi anume *Berthelot*, chimistul întemeietor al Ştientismului, *Suess, Strassbourger*, fisiologul *Magendie* şi cunoscutul psihiatru *Charcot*; restul de 133 sunt *credincioşi*. Deci, un raport de 96% credincioşi faţă de 4% necredincioşi. Rezultatele sunt, deci, aceleaşi la Eymieu ca la Dennert. Cumpăna ştiinţei înclină prin reprezentanţii săi cei mai autorizaţi, în procent de peste 95%, în sprijinul credinţei, demonstrând, prin aceasta, fără replică, că *raportul dintre ştiinţă şi credinţă este unul de colaborare şi deferenţă şi nu unul de ostilitate şi exclusiune.*[127] Şi, dacă între atei sau indiferenţi găsim şi unele nume de valoare pentru ştiinţă, marii creatori ai ştiinţei, *toţi*, se găsesc în lagărul credinţei, cei mai

[124] Asupra lui Poincaré, ca şi a lui Bunsen sunt de făcut rezerve, când e vorba de a fi clasaţi între „indiferenţi", de fapt, ei credeau în divinitate, erau teişti.

[125] Asupra lui Bunsen, autorul se înşală: se ştie că el era teist convins. A se vedea Paul Buyss: „Vers la Croyance", p. 61.

[126] În ce priveşte Darwin, am văzut din propria mărturisire că refuză a fi socotit ateu şi reclamă termenul de deist drept cel mai indicat pentru a se preciza poziţia sa relgioasă.

[127] Ambele aceste anchete au avut în vedere numai pe oamenii de ştiinţă exactă, înţelegându-se prin aceasta aproape numai ceea ce noi înţelegem astăzi prin ştiinţele matematice, fizico-chimice şi ştiinţele naturale. N-au fost deci, cercetate nici ştiinţele istorice şi nici cele filosofice, ai căror reprezentanţi sunt în o mai strânsă dependenţă de credinţa în Dumnezeu, decât cei ai ştiinţelor naturale. De asemenea, n-au fost luate în considerare elitele intelectuale şi artistice ale omenirii, reprezentanţii literelor şi ai artelor plastice, care toţi, din străvechi timpuri, au trăit şi au creat sub inspiraţia Fiinţei divine, iar în timpul din urmă trec, cei mai mulţi dintre ei, prin o adevărată perioadă de renaştere religioasă.

mulţi dintre ei mărturisind, făţiş, dogma şi practica bisericii creştine, aşa după cum am arătat în cele câteva citate pe care ni le-am îngăduit.

Veacul al XX-lea, veacul spiritualismului

Dar în veacul al XX-lea? Cum se prezintă acest raport şi cum se prezintă acest veac faţă de credinţa religioasă? Veacul al XX-lea a început cu un violent protest contra mecanicismului şi materialismului, care au predominat în trecutele două veacuri: al XVIII-lea şi al XIX-lea. Căci deşi sub raportul ştiinţific cumpăna se arată atât de favorabil înclinată credinţei, totuşi, fizionomia acestor veacuri, predominate *etic* şi *politic* de materialismul economic şi maşinismul tehnic, a trăit mai mult sub concluziile *practice* ale acestui materialism şi tehnicism, decât sub perspectivele pe care le punea şi deschideau premisele ştiinţifice. De aici şi protestul acesta al ştiinţei moderne, care cere o întoarcere către mai multă spiritualitate, către o mai largă libertate. Veacul al XX-lea vrea să fie un veac nou, un veac de „eliberare" a spiritului din benzile şi roţile maşinismului, cu care s-a legat şi în care s-a încurcat el singur în drumurile pe care le-a parcurs în trecutele veacuri. Omul veacului al XX-lea apare ca un Prometeu înlănţuit de propriile sale lanţuri, de care vrea însă să se elibereze, pentru a-şi relua drumul spre lumină, spre spirit. [Frumoase cuvinte, dar, din păcate, puternic infirmate de evenimentele ulterioare anului 1935, când a fost tipărit acest text. – n.n.] De această tendinţă de întoarcere spre spiritualitate e animată şi predominată ştiinţa modernă, aproape în toate domeniile ei de specialitate. Am arătat această nouă orientare a spiritului ştiinţific, când am vorbit

despre felul cum se pune raportul dintre ştiinţă şi religie în gândirea contemporană. Şi ca să redăm tot prin cifre situaţia prezentă a ştiinţelor exacte faţă de religie, utilizăm ancheta pe care academicianul francez şi ilustru literat *Robert de Flers* a făcut-o printre membrii Academiei de ştiinţe din Franţa, asupra felului cum aceştia privesc raportul dintre ştiinţă, în diferitele lor specialităţi, şi religie – anchetă publicată de el în 1928, sub titlul: *Le sentiment religieux et la science*, Spes, Paris. Din aceste date rezultă că 73 membri din cei 88 ai Academiei, care au răspuns la anchetă, 47 au afirmat *strânsa legătură între ştiinţă şi credinţă*; 12 au răspuns că nu este *nici o opoziţie* între ştiinţă şi religie; iar 14 s-au mărginit să sublinieze „caracterul modest al ştiinţei, respectuoasă faţă de opiniile în materie de credinţă". [128] *Nici unul dintre ei însă nu s-a declarat ateu în numele ştiinţei.*

Redăm aici câteva din răspunsurile anchetei: „Nu există nici o ostilitate a ştiinţei contra religiei, cu condiţia, bineînţeles, ca religia să nu atace ştiinţa. Cineva poate avea simultan spirit religios şi spirit ştiinţific, unul neavând nici o raţiune să-l excludă pe altul" – răspunde matematicianul *Paul Appel*. „Dacă au existat şi există o mulţime de savanţi dotaţi cu spirit religios? Da. Această constatare are insolenţa brutală a unui fapt" – răspunde marele fizician, una din gloriile cele mai strălucite ale ştiinţei franceze de atunci, *D'Arsonval*. „Geologia n-a ajuns în zilele noastre decât să *modernizeze* probele clasice ale existenţei lui Dumnezeu" – răspunde eminentul geolog *Ch. Barrois*. „Ca şi cele mai multe dintre prejudecăţi, teza incompatibilităţii dintre ştiinţă şi religie n-a devenit

[128] Robert de Flers: „Le sentiment religieux et la Science", Paris, 1928, p. 158.

apanajul masselor decât după ce-şi pierduse creditul în mediul său de origine, cercurile ştiinţifice. Dar cine mai profesează astăzi „ştientismul" ca doctrină filosofică? Căci puţini oameni de ştiinţă mai păstrează astăzi intacte iluziile care inspiraseră predecesorilor lor credinţa în cuceririle rapide şi admirabile ale ştiinţei şi cărora fizica modernă, din ultimii 25 de ani, le-a distrus sau ars fundamentele. Cei de astăzi se simt mult mai umili în faţa misterului naturii, mereu reînnoit, mereu câştigând în întindere, odată cu întinderea cunoştinţelor noastre. Omul de ştiinţă nu are astăzi de ales decât *credinţa religioasă*, care a avut de partea sa nume atât de ilustre de la Newton, Descartes, Leibniz, Pascal şi până la Ampère, Biot, Faraday, Cauchy, Lord Kelvin, Hermite, Pasteur şi atâţia alţii, sau un agnosticism binevoitor ideilor religioase" – răspunde *André Blondel*, profesorul de fizică de la Şcoala de Poduri şi Şosele din Paris, autorul atâtor studii şi descoperiri în domeniul industriei electrice şi fotoelectrice, de renume universal. „Ştiinţa n-are religie, dar savantul poate avea una, fără ca aceasta să creeze vreun antagonism cu lucrările sale; căci principiile religioase ca şi ideile filosofice sunt întotdeauna la înălţimea spiritelor care le acceptă", zice zoologul şi entomologul *E. de Bouvier*, membru al institutului şi Profesor al Museum-ului. „Ştiinţa este un efort către Creaţie, Religia un efort către Creator" – răspunde marele fizician *Ed. Branly*, descoperitorul proprietăţilor de radio-transmisibilitate ale piliturii de fier, care a făcut posibilă telegrafia fără fir. „Ştiinţa actuală este încă extrem de departe de a putea aborda măcar gravele chestiuni care ating destinul oamenilor şi direcţia conştiinţei lor. Ea începe a limpezi abia câteva aspecte ale lumii materiale şi ceea ce ea descoperă aici conţine suficient pentru a face pe savanţi mai

largi în înţelegere, dar în acelaşi timp mai prudenţi, când se lovesc de insuficienţa noţiunilor pe care s-au rezemat până acum sistemele construite de geniul uman. Fizicieni, astronomi şi chimişti au impresia că totul este de reclădit şi adesea cu materiale cu totul altele decât cele de până acum" – zice *Ducele de Broglie*, ilustrul fizician, încununat cu premiul Nobel pentru descoperirile sale în domeniul mecanicii ondulatorii. „Antagonismul dintre ştiinţă şi religie nu există decât în spiritul celor care-l vor cu tot dinadinsul", zice botanistul *H. Lecomte*. „În cursul carierei mele n-am simţit niciodată nici cel mai mic conflict între şiinţă şi sentimentele mele religioase. Mai mult încă, eu nici nu-mi pot imagina posibilitatea unui astfel de conflict, pentru că ştiinţa şi religia îşi au domeniile lor bine distincte, separate prin despărţituri bine închise" – răspunde profesorul de chimie de la Collège de France, *Camille Matignon*. „Că ştiinţa ar fi opusă sentimentului religios voi fi crezut-o poate cândva, în timpul tinereţii mele, şi voi fi considerat atunci că Dumnezeu şi imortalitatea sufletului sunt concepţii bune pentru oameni simpli, de care trebuie să se elibereze spiritele într-adevăr „libere"... Mai târziu am fost constrâns prin necesitatea cercetărilor personale să aprofundez chestiunile şi să-mi schimb părerile. La început ştiinţa şi religia mi se păreau lucruri care se exclud. Mai târziu, pe măsură ce-mi înmulţeam cunoştinţele, această opoziţie se ştergea şi de mult timp această opoziţie nu mai este pentru mine decât o simplă amintire" – se exprima una dintre gloriile de atunci ale chimiei franceze – Prof. de la Collège de France *Charles Moureau*. „Sentimentul că universul rămâne pentru noi o enigmă este caracteristic sentimentului religios şi reprezentările schematice sale ştiinţei nu ne autorizează a afirma vreo opoziţie între

acest sentiment şi spiritul ştiinţific. Lumea ştiinţei, austeră şi rece, nu este decât o parte din ansamblul mult mai vast, unde intervin valori de alt ordin, cuprinzând omul întreg cu forţele sale afective şi morale" – răspunde marele matematician şi filosof, secretarul perpetuu al Academiei de ştiinţe şi membru al Academiei franceze, *Emile Picard*. „Cu cât mai mult se aprofundează, cu atât mai mult se vede că nu se ştie nimic din acest imens „Cosmos". Însă întinderea ignoranţei noastre nu împiedică profunzimea admiraţiei noastre", precizează atât de plastic şi succint problema marele fiziolog şi savant de reputaţie universală *Charles Richet*. „Atunci când oamenii de geniu au unit în sufletul lor spiritul ştiinţific cu cel religios, e riscant să se vorbească de o opoziţie a acestor stări sufleteşti la omul comun" – constată foarte just marele chimist şi fizician, profesor la Sorbona, *G. Urbani*. Şi, ca mărturiile acestora sunt cele ale tuturor celorlalţi savanţi care au răspuns la anchetă.

Acelaşi spirit, şi desigur şi mai pronunţat, în favoarea religiei, domneşte astăzi în celelalte ţări, cum sunt Anglia, Statele Unite, Germania sau Italia, iar anchetele făcute în rândurile savanţilor din ele duc la rezultate asemănătoare celor obţinute la Academia de ştiinţe din Franţa.

Veacul al XX-lea nu înseamnă numai afirmarea unui raport de bună vecinătate şi convieţuire armonică logică şi psihologică între spiritul ştiinţific şi cel religios, ci şi o fundamentală schimbare *de climat* în concepţia generală şi structura interioară a ştiinţelor exacte. Despre această schimbare am vorbit mai pe larg, când ne-am ocupat de raportul dintre religie şi ştiinţă în genere, arătând că, chiar atunci, când termenii ştiinţifici au rămas aceiaşi, ei nu mai au de mult acelaşi conţinut. Dar în afară de schimbarea de

termeni şi conţinut, ceea ce s-a schimbat în chip fundamental în lumea ştiinţifică este *conştiinţa* despre limitele şi posibilităţile de întindere şi explorare ale „cunoaşterii ştiinţifice". E ceea ce noi am numit schimbare de *climat*. Şi aici schimbarea este într-adevăr *radicală*. Locul superbei îndrăzneli a „*Ştientismului*" de până acum, care credea că poate explica tot şi, deci, şi cunoaşte tot, l-a luat „Relativismul ştiinţific" [129], care, mai *modest* în pretenţiile sale şi mai *onest* în realizările sale, accentuează nu numai caracterul *ipotetic* [130] al cunoştinţelor noastre ştiinţifice, dar şi *totala mărginire* a câmpului de realitate peste care se pot întinde investigaţiile şi, deci, cunoştinţele noastre ştiinţifice. Căci dincolo de această lume a cognoscibilului ştiinţific se întinde imensul domeniu al realităţii inaccesibil mijloacelor şi posibilităţilor noastre de cunoaştere. Conştiinţa acestei fatale limitări a posibilităţilor noastre de cunoaştere este ceea ce caracterizează noul *spirit ştiinţific* [131], spirit care, renunţând la vechea teză a raţiona-

[129] Sensul în care e luat aici termenul „relativism ştiinţific" e altul decât acel ce se înţelege prin relativismul einsteinian, care e mai degrabă un „sistem de referinţe" decât unul de valoare a cunoştinţelor noastre. Relativismul metodologic, sau mai bine zis „epistemologic" de care e vorba aici, ţine să fixeze poziţia critică a ştiinţei de astăzi faţă de „absolutul" pozitivismului ştientist care a caracterizat veacul al XIX-lea şi a rămas moştenire şi celui de al XX-lea. Această distincţie pe care o găsim expusă şi în „Science et Hipotèse" a lui H. Poincaré o găsim expusă şi în lucrarea lui Einstein: „Comment je vois le monde". Asupra acestei chestiuni a se vedea şi interesanta lucrare a lui John Hyort: „La crise de la verité", Ed. Flamarion, Paris, 1935, cap.: „Les théories de la Relativité".

[130] „Caracterul ipotetic" al ştiinţelor exacte nu împiedică cu nimic admirabilele rezultate tehnice la care ştiinţele exacte de azi şi de ieri au dat şi vor da naştere. După cum el nu constituie vreo piedică la cunoaşterea din ce în ce mai apropriată şi mai aprofundată a realităţii.

[131] Acesta e cel mai propriu termen de caracterizare a noii direcţii de orientare din lumea ştiinţifică de atunci. A se vedea şi Gaston Bachelard: „Le nouvelle esprit scientifique", Alcan, 1935, Paris. [Ne îndoim că aceasta ar fi adevărat şi pentru mentalitatea ştiinţifică de azi. – n.n.]

lismului cartezian, care identifică existenţa cu conştiinţa, înţelege să extindă sfera realităţii dincolo de cea a cunoaşterii şiinţifice. Şi în acest imens domeniu al necunoscutului, domeniu care creşte pe măsură ce creşte cel al cunoscutului [132], în acest domeniu stăpâneşte „cunoaşterea religioasă".

Cu atât mai mult cu cât, odată cu înlăturarea Scientismului, a căzut şi suportul său metafizic, mărturisit sau implicit: *materialismul*. Astăzi s-a înţeles definitiv în lumea ştiinţelor exacte – şi aceasta e o altă notă a spiritului nou în ştiinţă – că realitatea spiritului nu se mai poate nici nega, nici *ignora*. Şi dacă nu *totul* se poate reduce şi explica prin o ultimă sorginte spirituală, cum vrea Spiritualismul, în orice caz *nimic* nu se mai poate deplin explica *fără el*.

Şi dacă e vorba de trasat direcţia către care se îndreaptă astăzi cultura şi ştiinţa umană, atunci această direcţie e aceea a unei *predominări a spiritualului*, direcţie care ar putea fi mult mai *fecundă* pentru progresul culturii umane şi dezvăluirea tainelor naturii din om şi din lume decât a fost materialismul. Pregnanta formulă a lui Bergson că „Universul este conceput astăzi ca o cugetare în desfăşurare, decât

[132] Căci acesta e rezultatul la care a ajuns ştiinţa de astăzi: pe măsură ce creşte domeniul cunoscutului, în aceeaşi măsură creşte şi cel al necunoscutului. S-ar putea zice chiar că, în vreme ce creşterea cunoscutului se face în ordine aritmetică, cea a necunoscutului creşte în ordine geometrică. Vechea iluzie şi prezumţie a ştientismului capătă astfel o categorică infirmare şi răsturnare. Pe măsură ce înaintăm cu cunoaşterea, ne afundăm tot mai mult în necunoscut. Orice plus de cunoaştere, fie în microcosm, fie în macrocosm nu scade, ci, din contră, creşte misterul şi enigmele Universului. Dovada ne-au făcut-o suficient noile descoperiri din lumea atomilor, care din ultimele şi simplele unităţi ale materiei au devenit, ei înşişi, universuri întregi, pline de complicaţii şi enigme. Şi totuşi cât de mult a progresat ştiinţa noastră de la atomii lui Democrit la cei ai fizicii de astăzi! Acelaşi lucru e valabil şi pentru marele Univers, unde orice punct câştigat pentru cunoaşterea noastră măreşte la infinit capitolul necunoscut al Universului.

ca o maşinărie în mişcare" e cea care domină astăzi, nu numai lumea filosofică, ci şi pe cea ştiinţifică.[133] Ştiinţa de astăzi a ajuns la conştiinţa că din cauza vechii sale orientări pozitivisto-mecaniciste „ştie" atât de puţin „din adâncul apelor profunde ale realităţii pline de atâtea mistere", cum caracterizează situaţia *Sir Jeans James.* [134]

Şi mai ales ştie atât de puţin din acea lume din imediata sa vecinătate, care este totuşi şi cea mai puţin cunoscută: *fiinţa umană*, încât ea trebuie sau să-şi revizuiască metodele sau să-şi recunoască limitele şi eşecurile. Acest fapt l-a făcut pe un mare cunoscător al omului, *Dr. Alexis Carrel*, să numească pe om „marele necunoscut de astăzi".[135]

Şi de aceea, desigur, cultura europeană de astăzi ştie atât de puţin despre om şi puterile lui spirituale ca şi despre atâtea din misterele naturii, faţă de vechile culturi ne-europene şi pre-europene.[136]

După cum tot din această arbitrară strâmtare a câmpului de viziune pe care şi l-a făurit ştiinţa exactă, atâţia dintre oamenii de ştiinţă au şi evadat, îndreptându-se spre lumea „Ştiinţelor oculte", căutând astfel pe tărâmul altei realităţi şi cu alte metode de investigare dezlegarea atâtor taine, care ne înconjoară şi care scapă sau nici nu se pun pentru conceptul ştiinţei de astăzi. Şi aici nu mai este vorba de încercări puerile sau abile speculaţii ale credulităţii şi curiozităţii umane, ci e vorba de savanţi, somităţi în lumea ştiinţelor exacte sau a filosofiei, care, ca William Crookes, Olivier Lodge,

[133] H. Bergson: „L'évolution créatrice".
[134] Jeans James: „Mystérieux Univers", cap. „Dans les eaux profonds".
[135] Alexis Carell: „L'homme, cet inconnu", Paris, Plon.
[136] Vezi în Paul Denssen: „Philosophie", B.I. Th. I, Leipzig, 1920 - şi L'Abbé Moreux: „La science mystérieuse des Pharons".

Russel Wallace, Owen, Lambroso, Flamarion, Charles Richet sau H. Bergson, chimişti, fizicieni, naturalişti, antropologi, astronomi, fiziologi, filosofi de marcă, au trecut pe faţă spre cercetarea fenomenelor „spiritiste" sau „metapsihice" a căror realitate şi lume aparte nu mai poate fi ignorată sau negată.

Între „falimentul" ştiinţei şi elogiul ei

Iată atâtea noi probleme care au descins definitiv în arena ştiinţelor odată cu păşirea în arena istoriei a veacului al XX-lea. Preponderenţa spiritului asupra materiei şi copleşitoarea preponderenţă a Necunoscutului asupra Cunoscutului îngăduit „raţiunii ştiinţifice" este caracteristica acestui veac şi, deci, a viitorului care stă deschis în faţa ştiinţei. Şi e evident că, în atari condiţii, locul religiei în concertul preocupărilor culturale sau ştiinţifice nu mai apare drept ceva concedat, insolit, sau tolerat. Ci *necesar* dat. Căci în această totală recunoaştere, că drumurile raţiunii sunt atât de mărginite, iar cele ale realităţii atât de vaste, căile religiei, ale credinţei sunt nu numai fireşti, dar şi *necesare*. Şi întrebarea care se poate pune acum nu mai e aceea dacă ştiinţa îngăduie religia, ci tocmai contrară ei: dacă religia, şi omenirea însăşi simt în chip imperios nevoia ştiinţei, sau se pot foarte bine şi foarte uşor *dispensa* de ea? Căci, la ce ar mai putea folosi omului această ştiinţă, atât de precară şi nesigură în rezultatele ei, şi atât de dăunătoare, adesea, în efectele ei? Trăsătura aceasta de ostilitate faţă de ştiinţa umană nu e, de altfel, întru totul străină religiei creştine. Evident, această ostilitate îşi are explicaţia ei istorică. Şi ori de câte ori o întâlnim la vechii scriitori bisericeşti şi uneori chiar în paginile Sf. Scripturi nu trebuie uitat că această ostilitate vizează nu ştiinţa, ci religia păgână sau mitologia, care era împletită în ea, cum a fost cazul cu filosofia şi ştiinţa greacă şi romană. Când acestea au fost despărţite însă de balastul religiei păgâne, ostilitatea a încetat şi atâţia din sfinţii bisericii şi teologii ei de marcă au cules lamura ştiinţei lor din sursele ştiinţei greco-romane. Fapt e însă că această ostilitate s-a manifestat, fiind considerată chiar de unii dintre creştini ca un fel de atitudine firească şi necesară a bisericii creştine faţă de „ştiinţa veacului acestuia". [Această expresie, care aparţine Sf. Apostol Pavel, se referă foarte probabil la Gnoză, iar nu la ştiinţa în sine. – n.n.] Această atitudine, deşi nu era izvorâtă din esenţa religiei creştine, a fost mai târziu favorizată de atitudinea de ostilitate pe care „ştiinţa" a început s-o arate faţă de religia creştină. Aşa că, ceea ce într-o vreme fusese un accident şi o deviere, o exagerare din partea religiei creştine, a devenit, cu timpul, un fel de conduită necesară, din partea ei, mai ales în lumea protestantă, unde, într-un timp, aversiunea faţă de ştiinţa laică devenise un fel de virtute teologală. Atitudinea aceasta s-a generalizat apoi la atâţia dintre oamenii de credinţă zeloşi în a-şi apăra depozitul revelaţiei faţă de atacurile şi ispitirile ştiinţei. Contra „superbiei ştiinţei" s-a ridicat cea a religiei; şi depozitarii „adevărurilor revelate" au declarat de prisos sau chiar dăunătoare mântuirii adevărurile oferite de ştiinţă. Şi întrucât zeloşi reprezentanţi ai ştiinţei proclamaseră „perimarea credinţei", cei ai bisericii, având în vedere caracterul ipotetic al ştiinţei şi neputinţa ei de a procura fericirea omului, au proclamat, la rândul lor, „falimentul ştiinţei". Cine nu-şi aminteşte de vâlva pe care a stârnit-o în lumea oamenilor de cultură lansarea acestei lozinci, de către un *Ferdinand Brunetière*, bunăoară?

Această lozincă, aruncată la începutul veacului al XX-lea, atunci când ştientismul şi pozitivismul abia începuseră să-şi recunoască şi să-şi mărturisească insuficienţele şi erorile, ar putea să fie reluată şi accentuată şi mai mult astăzi, după ce omenirea a trecut prin baia de sânge a războaielor – fruct al tehnicismului – şi valurile de cruzime ale revoluţiei ruse – fruct al materialismului şi al ateismului trecutelor două veacuri, alimentate şi dominate de ştiinţa pozitivă, sigură şi atotputernică de până acum. Poate că unii vor şi încerca să o facă; şi evident încă cu mai mult succes şi îndreptăţire ca mai înainte. Totuşi, această atitudine de ostilitate faţă de ştiinţă şi raţiune nu este izvorâtă din spiritul şi dogmatica creştină. Căci, oricât de grave vor fi fost rătăcirile şi atacurile ştiinţei, ştiinţa însăşi nu poate fi ostracizată de religia creştină. Religia creştină este religia luminii, iar raţiunea umană este unul din izvoarele revelaţiei naturale, cu care omul, chiar rătăcind, tinde şi trebuie să ajungă la lumina adevărului.

Cei ce repudiază raţiunea, refugiindu-se în „revelaţie", ştiu că a doua nu e accesibilă fără cea dintâi, după cum cea dintâi nu este eficace fără cea din urmă. Eşecurile şi chiar gravele greşeli ale ştiinţei nu pot discredita ştiinţa însăşi. „Araţionalul" religios, pe care-l invocă unii, nu înseamnă însă repudierea şi nici dispensarea de raţional; ci numai atât, că fenomenul religios nu poate fi redus şi nici nu poate fi redat în întregime de raţional, mai corect zis, de „noţional". După cum iarăşi „misticismul" caracteristic religiei nu exclude prezentarea „ştiinţifică" a religiei. Caracterul antiştiinţific sau antiraţional, care caută să se insinueze şi să se impregneze creştinismului, este o greşeală. E o trăsătură străină religiei creştine, care religie trăieşte din darurile de lumină ale revelaţiei, dar şi din cele ale scânteiei divine din om, care e *raţiunea umană*. Evident însă, când această raţiune nu e pervertită; în atare caz, şi numai în atare caz, cunoaşterea prin ea devine o cunoaştere „luciferică". Ceea ce nu înseamnă că orice cunoaştere pur raţională este numai prin aceasta şi o cunoaştere apostatică, sau „luciferică". Luminată de darurile graţiei, raţiunea are toate posibilităţile de a se înălţa până la prototipul purei cunoaşteri, care e asemănătoare şi primitoare a darurilor revelaţiei. E ceea ce se numeşte cunoaştere *teologică*, care, şi în opoziţie cu cea „luciferică", ar putea fi denumită cunoaşterea „edenică".

În orice caz, un fapt e cert, şi anume că creştinismul nu-şi poate face un punct de conduită din ostracizarea, ignorarea sau condamnarea ştiinţei, în numele credinţei. Cei ce preconizează o astfel de atitudine sunt sau practic interesaţi, sau sufleteşte deformaţi. Biserica creştină a păstrat cea mai largă înţelegere şi generoasă atitudine faţă de încercările raţiunii de a dezlega prin propriile ei lumini ceva din tainele lumii, acesta fiind unul din drumurile care duc către Dumnezeire. E drept că raţiunea umană a dat dovadă de multe devieri în trecut. Devieri, pe care ea le poate repeta şi în viitor. Totuşi, nimeni nu condamnă soarele pentru trecătorul nor ce-i stă în faţă. Nici chiar pentru eclipsele-i de mai lungă durată. „Întunecările" raţiunii însă trec şi numai „luminile" din ea rămân. De aceea se şi explică de ce ştiinţa şi artele au înflorit la adăpostul religiei creştine, şi, cu toate rătăcirile şi exagerările ce au fost, raportul de armonică colaborare între ele, care a fost, va rămâne de-a pururi. De altfel, toată cultura şi ştiinţa de acum e opera acestei conştiinţe creştine, care nu se poate desface şi renega pe dânsa, repudiind raţiunea şi ştiinţa însăşi. Cel mult, ea are datoria de a-i arăta căile şi idealurile, atunci când ea le-a părăsit. Căci numai în

epocile de cădere, arta ca şi ştiinţa pot fi ostile religiei sau măcar străine ei. Nu însă în epocile de fericită creaţie. Aşa că adevăratul raport dintre ştiinţă şi credinţă rămâne acela fixat, cu veacuri în urmă, de autorul „Noului Organon" care a deschis drumurile ştiinţei moderne, marele Bacon de Werulam: „Numai puţină ştiinţă îndepărtează de Dumnezeu; multă ştiinţă duce însă la Dânsul".

CARTEA A DOUA

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

CARTEA A DOUA

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

INTRODUCERE

Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu

Necesitatea și posibilitatea cunoașterii raționale a lui Dumnezeu

Existența divinității, punct central al religiei - Necesitatea cunoașterii ființei divine pentru religie - Obiecțiuni contra posibilității de cunoaștere a ființei divine ca și a existenței ei - Criticismul kantian - Agnosticismul - Intuiționismul și Pragmatismul - Misticismul - Revelaționalism și fideism; tradiționalism și inneism - Filozofia credinței - Iraționalismul protestant - Ateismul - Argumentele posibile și valabile în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu.

Existența lui Dumnezeu este elementul inițial și central al religiei. Fără această existență religia nici n-ar fi imaginabilă, deși nu lipsesc teoriile care, inversând raporturile, cred că ideea de Dumnezeu e ulterioară celei de religie, și deci o creație a acesteia.

Potrivit acestor teorii, religia s-a născut pe calea unor procese naturale logice, psihologice sau sociologice, care au creat întâi ideea de *spirit* – cum afirmă ipoteza *animistă* [1],

[1] *Ed. Taylor*, inițiatorul teoriei amniste în lucrarea sa *Primitive Culture*.

sau pe cea de *sacru* – cum afirmă teza *sociologică*[2], și din care s-a născut apoi ideea de *divinitate*.

Numai că aceste teorii, care pornesc toate din tendința de a nega originea *supranaturală* a religiei, au un viciu inițial și fundamental: conceptul lor despre religie este cu totul *arbitrar*. Religie fără idee de divinitate este un nonsens. E o definiție în absurd. Numai din momentul existenței unei Divinități și a raportului ei cu omul se poate vorbi de religie. Căci doar religia aceasta este: *raportul dintre om și divinitate*. Orice altă concepție sau definiție a religiei e fără *obiect*.

Existența unei divinități este singura și prima *realitate pozitivă* de la care știința și oricare teorie construită în numele ei, poate porni. Iar această realitate nimeni n-o poate nesocoti sau răstălmăci. Cum nu poate nesocoti nici permanenta prezență a sentimentului religios din sufletul omenesc. Aici toate ipotezele sunt de prisos.

Realitatea *sentimentului religios* este un fapt sufletesc primar și originar. El nu este un *produs psihologic*, derivat din alte stări sufletești, cum nu este nici un *produs logic*, simplu postulat al cugetării noastre. El nu este un produs al minții, nici unul al experienței câștigate în timp, ci este *organic dat* și indisolubil legat cu însăși structura noastră sufletească. *„Har și dar"* după tainica așezare a iconomiei divine, psihologicește el este element *primordial* și *fundamental* al ființei noastre sufletești[3].

[2] *Em. Durkheim*, protagonistul școlii sociologice franceze, în lucrarea sa *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

[3] *H. Delacroix*: „La religion et la foi", Paris, 1922. Avantpropos, p. 9.

Căci religia nu a început *cândva* ca *„formă mintală"*[4] sau *„metafizică populară"* pentru a satisface *„cerințele explicative"* ale unei concepții generale despre lume[5], după cum nu este *„un fenomen social al colectivității"*[6], sau *„tendința sociomorfică* de a concepe lumea ca un tot social"[7]. „Personală"[8], „primară"[9] și „a-rațională"[10], credința religioasă a ființat de la început ca fenomen sufletesc „distinct și specific"[11], țintind, dincolo de ins și umanitate, la stabilirea unui raport liber[12] cu „realitatea supraindividuală"[13], cu „suprasen-

[4] *Max Müller*: „Ursprung und Entwicklung der Religion", p. 24.

[5] *Auguste Comte*: „Cours de philosophie positive". Religia ar reprezenta după Comte prima fază de dezvoltare a cugetării umane: faza teologică, căreia îi urmează faza metafizică și apoi cea pozitivistă. La fel considera *Schopenhauer* religia drept „filozofie a plebei", ca și Ed. von Hartmann, care o denumește „filozofia mulțimii".

[6] *Emil Durkheim*: „Les formes élémentaires de la vie religieuse" și *Lévy Bruhl* în: „La mentalité primitive".

[7] *M. Guyau*: „L'irreligion de l'avenir".

[8] *William James*: „L'expérience religieuse" – traducerea franceză a lui Abauzit, p. 10.9.

[9] *Charles Hauter*: „Religion et Réalité", Strassbourg, p. 9 și *Wilhelm Bruhn* în „Zeitschrift für Theologie und Kirche" anul 1921, p. 4-5.

[10] *Rudolf Otto*: „Le sacré" cap. XI, p. 92 și urm. De asemenea *Fernand Ménégoz* în „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse" – An. II. No. 1, p. 47-53. Irațional este luat aici în sensul purității psihologice, adică fără nici un ingredient logic, ceea ce constituie nota caracteristică a realităților sufletești imediate. Vezi și *Bergson*: „Essais sur les donnés immediates de la conscience".

[11] *Ernst Troeltsch*: „Psyhologie und Erkenntnisstheorie in der Religionswissenschaft", p. 35-36.

[12] *Wilhelm Schmidt*: „Ursprung der Gottesidee", vol. I, p. 488-577. *Libertatea raportului* dintre om și supranatural e specificul raportului religios în deosebire de cel de *constrângere* al *magiei*.

[13] *H. Delacroix*: „La religion et la foi", p. X.

sibilul și invizibilul [14], cu supranaturalul și transcendentul" [15], cu „absolutul" [16]; caracterizări și constatări ale științelor experimentale care, toate, consună cu definiția dogmatică, de o lapidară sinteză, a Sfântului Apostol Pavel, care numește credința: *adeverirea celor nevăzute*. (Epistola către Evrei 11.1)

Expresia acestui raport, în forma sa subiectivă sau obiectivă, e ceea ce denumim în genere *religie*, care nu este altceva decât „sinteza desăvârșită a celor mai înalte funcții ale sufletului, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și legătura omului cu El" [17]. Căci în această *sinteză* constă, în parte, însăși specificul sufletesc al fenomenului religios [18]. El nu este numai de natură intelectuală, cum nu este nici numai de natură sentimentală sau voluntară, cum vor să-l prezinte diferitele sisteme intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste, care *cred că religia se poate construi* prin vreo ipoteză psihologică oarecare [19]. Conținând în sine de la origine toate aceste elemente ale vieții sufletești, religia pune *acest tot* în raport cu divinitatea, aceasta fiind însăși legitimitatea ei de a fi. „Fără vreunul din aceste momente, religia nu ar fi deplină. Ea poate trăi și redusă la unul sau altul din aceste momente, dar aceasta nu este adevărata ei viață. Deplină nu se găsește decât în religia creștină, care cere omului să iubească pe Dumnezeu din toată inima sa, din toată puterea sa (voința și din tot cugetul său)" [20]. În acest raport al omului față de Dumnezeu sunt angajate toate stările lui sufletești: intelect, sentiment și voință. Dumnezeu trebuie cunoscut, sentimentul de filială dependență față de El trebuie simțit și voia Lui trebuie îndeplinită. „Punctul de plecare" al oricărei religii „este cunoașterea lui Dumnezeu, a raportului ce trebuie să fie între El și om și a condițiilor în care trebuie să se aducă la îndeplinire acest raport de către om" [21]. Deci, în primul rând, ceea ce interesează în religie este cunoașterea ființei divine, de această cunoaștere depinzând natura și posibilitatea oricărui raport între divinitate și om, adică existența *obiectivă* și *subiectivă* a religiei. Simpla *postulare* a divinității nu e suficientă, cel puțin pentru o religie pozitivă. Conceptele metafizice despre un „absolut" sau „infinit", acel x al lui *Schleiermacher*, „Infinit" al lui *Carrière* sau „Nemărginit negativ" al lui *Max Müller*, „Absolutul" lui *Hegel* sau „Ordinea morală" a lui *Fichte*, „substanța" lui *Spinoza*, ca și „Idealul regulativ" al lui *Kant*, „Umanitatea" lui *Comte* sau „Frumosul" lui *Ruskin* – sunt simple construcții filozofice, care nu au nimic comun cu religia. Ele nu fac decât să utilizeze în chip impropriu noțiunea de Dumnezeu, care implică o *realitate pozitivă*, pentru niște abstracțiuni goale de orice conținut și ca atare lipsite de orice înțeles. „Căci ori există un Dumnezeu personal – Creator al lumii și proniator al ei – și atunci se poate vorbi de religie, sau nu există de fel, și atunci singura atitudine posibilă și corectă e ateismul fățiș. Toate celelalte formule sunt sau deghizări lașe, sau denaturări și utilizări nepermise de termeni și concepte din do-

[14] *William James, op. cit.*, p. cap. III: „Réalité de l'invisible".
[15] *Rudolf Otto*: „Das Heilige" și „Das ganz andere".
[16] *Auguste Sabatier*: „Esquisse d'une Philosophie de la Religion".
[17] *Pr. I. Mihălcescu*: „Curs de teologie fundamentală". Partea I: Originea și ființa religiei, pg. 42-43.
[18] *W. Windelband*: „Präludien", cap.: Das Heilige.
[19] *Charles Hauter*, „Religion et Réalité", p. 9, „Religia nu s-a născut prin darul rațiunii și poate trăi și fără sprijinul ei, în virtutea aceleeași forțe prin care s-a născut în conștiința umană."

[20] *Pr. I. Mihălcescu*: *op. cit.*, p. 43.
[21] *Pr. I. Mihălcescu*: Curs de Teologie fundamentală, partea I, p. 43.

menii diferite"[22]. Pentru religie, Dumnezeu este o realitate pozitivă, căci religia n-a zis niciodată *„există un Dumnezeu"* ci întotdeauna *„acesta este Dumnezeu"*[23], exprimând, prin aceasta, atât realitatea pozitivă a Fiinţei divine, cât şi raportul de dependenţă personală faţă de Ea. Pentru filozofie, problema divinităţii se poate opri numai la acest act al postulării, făcând din ideea de Dumnezeu un simplu concept *limitativ*, cu care să se încheie Realitatea, pentru religie ea este elementul originar şi activ, cu care *începe realitatea*, Dumnezeu fiind *suprema* realitate. Acolo unde liniile cugetării filozofice subţiate se strâng şi aproape se sting într-o *ultimă formulă transcendentală*, vagă şi eterată, se deschid, într-o nouă perspectivă, liniile clare şi precise ale *unei alte realităţi, transcendente, lumea religiei*, „împărăţia lui Dumne- zeu". Ea nu mai este acel probabil x al cugetării filozofice, ci „e calea, adevărul şi viaţa", pentru omul animat de sentimentul religios, suprema şi singura realitate „prin care totul ţine şi viază". Dacă acest adevăr e valabil pentru orice religie în genere, fireşte în măsură cu poziţia ce o are faţă de puritatea ideii divine, el e cu atât mai evident pentru religia deplinei realizări a economiei divine, care e Creştinismul, care ne dă „cea mai perfectă cunoaştere despre Dumnezeu, despre om şi a raportului ce trebuie să domnească între om şi divinitate"[24].

---

[22] *Dr. Max Heinze*, în „Grundiss der Geschichte der Philosophie" B. III, p. 137. Această remarcă a autorului vestitului „Grundiss" conţine în sine o reţinută revoltă a unui spirit ponderat şi corect contra abuzului şi denaturării de termeni şi concepte în diferite sisteme filozofice. Remarca e făcută în legătură cu ateismul lui Spinoza pe care admiratorii lui voiau, prin acest procedeu, să-l scoată deist, ba chiar teist pur.'

[23] *I. Mihălcescu, op. cit.*, p. 75.

[24] *Pr. I. Mihălcescu, op. cit.*, p. 21.

Pentru a vesti pe Dumnezeul *cel viu* în locul *necunoscutului Dumnezeu*, înfrunta Apostolul Pavel areopagul filozofilor atenieni, în numele Mântuitorului care statornicise: „Aceasta este viaţa de veci, ca să te *cunoască* pe tine unul Dumnezeu adevărat, şi pe acela pe care l-ai trimis, pe Iisus Hristos".

Cunoaşterea lui Dumnezeu este deci prima cerinţă a oricărei religii – şi mai ales a creştinismului. Cunoaşterea lui Dumnezeu presupune însă, în primul rând, existenţa Lui, căci a cunoaşte ceva ce nu există, e un non-sens. Problema cunoaşterii lui Dumnezeu se confundă deci cu problema existenţei Lui. Se confundă şi se complică. Fiindcă dacă puţini sunt aceia care au ceva de obiectat când e vorba de existenţa lui Dumnezeu, sunt mulţi aceia care tăgăduiesc *putinţa cunoaşterii* acestei existenţe.

Şi nu numai dintre cei nereligioşi, ci şi de atâţia dintre cei ce nutresc o credinţă religioasă, fie liberă, fie aparţinând unei confesiuni pozitive – creştinismului chiar. Clerici şi atei, liberi-cugetători şi creştini de o profundă viaţă religioasă, teologi şi filozofi se întâlnesc în această părere, deşi pornesc din deosebite, sau complet opuse, puncte de vedere. Conform acestora, unii tăgăduiesc *posibilitatea*, alţii *necesitatea*, iar alţii *utilitatea* acestei cunoaşteri. Cei dintâi sunt în cea mai mare parte *oameni de ştiinţă pozitivă* sau filozofi înrudiţi cu pozitivismul critic sau metafizic; cei din a doua categorie sunt *misticii*, protestanţi sau catolici, cei din a treia categorie în cea mai mare parte *teologi protestanţi*. Deci *pozitivismul* sau *agnosticismul*, *misticismul* şi *protestantismul* sunt cele trei surse capitale din care pornesc obiecţiile contra cunoaşterii lui Dumnezeu în genere şi contra existenţei lui. *Materialismul* baronului de *Holbach*, cu al său „Système de la na-

ture" 1770, sau *La Mettrie*, cu „L'homme machine" 1781, ca şi *Senzualismul* unui *Condillac* – 1775–1780 – (Traité des sensations), sau *Helvetius* („De l'esprit", 1848) nu contează. Nici cel al *enciclopediştilor prekantieni* (Diderot şi D'Alembert), nici cel al *naturaliştilor postkantieni* (K. Vogt, Wagner şi Moleschott).

Materialismul n-a contat niciodată, nici pentru ştiinţă, nici pentru filozofie, cu tot zgomotul ce s-a făcut în jurul lui. Diletanţi pentru ştiinţă, irelevanţi pentru filozofie, materialiştii au vulgarizat doar, în sens propriu şi peiorativ, datele uneia şi principiile alteia, în detrimentul amândurora şi cu singura ţintă: discreditarea religiei; aceasta rămânând indemnă însă faţă de toate aceste atacuri, deşi *voltairianismul* crease în anumite mase şi pentru o îndestul de lungă durată, o atmosferă ostilă religiei [25].

O poziţie *aparte* şi totuşi *centrală* în această problemă deţine *criticismul kantian*.

Pornind de la *scepticismul* lui Hume şi *empirismul* lui Locke, el restrânge marginile posibile ale cunoaşterii numai la lumea experienţei sensibile a fenomenelor. Cugetarea noastră legată de formele sensibile ale intuiţiei – timp şi spaţiu – şi de *categoriile* inteligenţei, valabile numai în cercul fenomenelor, nu poate depăşi aceste limite, nu poate cunoaşte „lucrurile în sine", ci numai fenomenele lor. „Absolutul" şi „necontingentul" este intangibil şi incognoscibil pentru

[25] Şi pe nedrept cel puţin în ce priveşte problema noastră. Voltaire credea în Dumnezeu, şi admitea cunoaşterea existenţei Lui prin argumentele: cosmologic şi teleologic. Scepticismul şi mai ales anticatolicismul său au făcut din el figura reprezentativă a unui curent căruia, propriu-zis – el nu i-a aparţinut.

inteligenţa noastră. Chiar dacă, din punct de vedere metodologic, raţiunea postulează o fiinţă supremă, aceasta e un simplu ideal, un principiu regulativ, un concept pur metodologic pentru încheierea într-un tot sintetic a fenomenelor, şi nu o realitate. *Dumnezeu*, astfel postulat, e o ficţiune, un concept gol de orice conţinut constitutiv, un *ideal*, dar nu o realitate. Existenţa e posibilă numai în lumea fenomenelor, date în timp şi spaţiu, şi nu are nici un înţeles în lumea „absolutului", care e dincolo de timp şi spaţiu. Cuvântul „există" alăturat de ideea de Dumnezeu, indică o simplă poziţie logico-formală, un raport între subiect şi predicat şi nu un predicat real în sens existenţial.

Teoretic Dumnezeu nu se poate cunoaşte. Întrucât însă, din punct de vedere moral, existenţa lui Dumnezeu este absolut necesară – *nu ca ideal, ci ca realitate* – această existenţă nu se poate obţine decât prin „ridicarea", prin înlăturarea lumii raţiunii teoretice şi înlocuirea ei cu alta, cerută de raţiunea practică. „A trebuit să suprim ştiinţa – zice Kant – pentru a face loc credinţei" [26].

În cadrul acestor *restricţii* teoretice, Kant supune unei amănunţite critici 3 din cele 5 argumente socotite drept clasice şi folosite de teologi şi filozofi în sprijinul dovedirii existenţei lui Dumnezeu, conchizând la invalabilitatea lor şi ca atare la imposibilitatea teoretică a oricărei cunoaşteri a lui Dumnezeu.

Că teza kantianismului e greşită, o arată însuşi sistemul său, care nu a putut învinge *dualismul* care-i stă la bază, cu toate încercările făcute în acest sens. De aceea a înţelege pe Kant înseamnă „a-l depăşi", cum spun adepţii lui din miş-

[26] *Im. Kant*. „Kritik der reinen Vernunft", Ed. Erdmann-Einleitung, p. 30.

carea filozofică actuală, neo-kantienii. Şi *a-l depăşi*, înseamnă tocmai a *păşi* dincolo de marginile puse capacităţii noastre de cunoaştere, spre a netezi antinomiile lăsate nerezolvate de el şi a umple *acel gol* lăsat între cele două lumi: *cea fenomenală* şi cea *inteligibilă*, cea a *aparenţei* şi cea a *realităţii*. Fiindcă el singur spune: a vorbi despre ceva care apare, fără a exista *ceea* ce apare, ar fi absurd[27]. Însă a afirma că acest ceva *există* şi totuşi nu poate fi cunoscut, e tot aşa de absurd, fiindcă, dacă nu s-ar cunoaşte, nici n-ar putea exista, cunoaşterea fiind condiţia neapărată a existenţei, după înseşi principiile „critice" ale „raţiunii pure".

Întreg sistemul filozofic al lui Kant se reazimă pe realitatea acestei lumi invizibile, de caracter „inteligibil", de care depinde lumea fenomenală. *„Întorsătura copernicană"*[28] din „Critica raţiunii pure" e de natură pur metodologică şi cu toată marea ei însemnătate pentru mişcarea filozofică, ea nu schimbă întru nimic caracterul de pură *ficţiune* a acestei lumi „inteligibile". Şi dacă această *realitate* e totuşi o *ficţiune*, o simplă *idee care pare numai* a fi o realitate, cum rezultă din acel faimos *„Als Ob"* al lui Kant şi din care unii dintre kantienii moderni au căutat a face cheia întregii filozofii kantiene[29], atunci întreg sistemul filozofic kantian se reazimă pe o ficţiune. Acesta e tragicul în care se zbate cugetarea

[27] *Im. Kant*: „Kritik der reinen Vernunft": „Vorrede", p. 28.

[28] „Die kopernikanische Wendung..." numeşte Kant transpunerea „obiectivităţii" obiectelor în subiect, făcând din „obiectivitate" o categorie logică şi făcând ca obiectele să se conducă după legile cugetării şi nu cugetarea după obiecte. „Aşa după cum Copernicus imaginase metoda sa de a face ca pământul să se mişte şi să lase cerul în pace", cum zice Kant. Kritik d. r. V, Vor II Ausgabe, p. 22.

[29] *H. Waihinger*: Die Philosophie des „Als Ob".

kantiană şi de aceea Kant însuşi se simte obligat a statornici, prin intermediul „raţiunii practice", ceea ce credea că-i interzice „raţiunea teoretică"; şi de a repune, prin ajutorul *dialecticii*, ceea ce dărâmase cu ajutorul *analiticii*, clădind cu „raţiunea" ceea ce distrusese cu „inteligenţa".

Kant reduce existenţa ca şi cunoaşterea, numai la lumea fenomenală a experienţei sensibile. El se crede constrâns la aceasta de legile infrangibile ale inteligenţei şi sensibilităţii. Dar chiar aceste legi apriorice ale sensibilităţii şi inteligenţei, care prezidează şi *creează* lumea fenomenalităţii, depăşesc această regiune şi vorbesc tot atât de mult de *realitatea* transcendenţei pe cât vorbesc de *contingenţa* experienţei: aşa că, chiar aici, limitând cunoaşterea la experienţă, prin însăşi aceasta o depăşim, trecând în lumea *apriorică* a transcendenţei. Din pricina acestei dualităţi din cugetarea kantiană a rezultat şi îndoitul ei fel de repercutare în filozofia postkantiană. Unii, afirmând necesitatea întreagă a *absolutului*, au creat acele grandioase sisteme de metafizică ale unui Fichte, Schelling şi Hegel; alţii rămânând strâns pitiţi sub linia trasă experienţei, au ignorat oricare altă realitate dincolo de această experienţă. Cei dintâi au creat utopic lumea fantastică a *idealismului transcendental*, cei din urmă, stăruind timizi sau comozi în limitele experienţei, au căzut în braţele *agnosticismului*. Ambele direcţii au avut însă aceleaşi funeste urmări pentru problema religiei. Idealismul extrem şi utopic al hegelianismului a adus cu sine reacţia realismului critic, care, prin aversiunea pentru orice metafizică[30] a favorizat materialismul şi a discreditat şi speculaţiile teologice, iar agnosticis-

[30] *Dr. V. Găină*: Despre argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu. În revista Candela, anul 1896, p. 433.

mul *metodologic* s-a transformat în unul *metafizic*, tăgăduind nu numai putinţa de cunoaştere a ceea ce nu e „experienţa sensibilă”, ci şi orice realitate dincolo de această limită – aşa cum îl vedem evoluând de la Hamilton până la Spencer şi reprezentanţii pozitivismului şcolii lui Auguste Comte [31].

Agnosticismul apare în cugetarea filozofică ca o urmare directă a concepţiei kantiene asupra limitei şi posibilităţilor de cunoaştere în legătură cu existenţa Divinităţii. Cel care foloseşte pentru prima dată termenul de *agnostic*, e cunoscutul naturalist darwinist *Huxley* (1825–1893). Cel care însă îi dă fundamentul şi amploarea filozofică în legătură cu existenţa Divinităţii este filozoful englez *William Hamilton* (1788-1856). Adept al direcţiei filozofice denumită a bunului simţ – „Common sense” – din şcoala scoţiană, dirijată împotriva scepticismului lui *Hume* de *Thomas Reid*, Hamilton, inspirându-se direct din principiile criticismului kantian, mărgineşte putinţa cunoaşterii noastre teoretice numai la lumea finită a fenomenelor. Ceea ce denumim cunoştinţă – zice Hamilton – nu este altceva decât stabilire de raporturi între lucrurile finite, luate fie în parte, fie în totalitatea lor. Despre absolut şi infinit nu se poate avea o cunoaştere, ci numai convingeri religioase-morale, aşa cum afirma şi Kant, – deci prin raţiunea practică. Lucrurile divine, nu că nu sunt. Dar ele nu pot fi obiect al cunoaşterii, ci al *revelaţiei*, al *credinţei*. Ele sunt *incognoscibile*, dar tocmai de aceea şi *inatacabile* [32]. Prin aceasta Hamilton, şi mai ales discipolul său *Mansel* credea că se poate asigura o situaţie inexpugnabilă realităţilor religioase, scoţându-le din sfera orişicăror atacuri de natură teoretică. Nu poţi nega acolo unde ca ştiinţă nu ai dreptul a afirma. E cunoscuta poziţie *agnostică* cu care s-a operat, un timp, şi în domeniul teologiei, făcându-se din *interdicţia teoretică* a cunoaşterii fiinţei divine un adăpost comod al *reveriilor mistice* sau al *renunţărilor practice*.

[31] *W. Windelband*: „Lehrbruch der Geschichte der Philosophie”, p. 535.

[32] *W. Windelband*: „Lehrbruch der Geschichte der Philosophie”, p. 535.

Motivele de la care pornise Hamilton erau însă de ordin *metodologic*, pentru a elibera domeniul cunoaşterii de realităţile revelaţiei, tot atât de *certe* ca şi cele ale experienţei, dacă nu şi mai certe încă. De aceea, pentru agnosticismul metodologic al lui Hamilton, existenţa absolutului nici nu se punea măcar în discuţie. Cu totul altfel apare teza agnosticismului însă la *Herbert Spencer*. La renunţarea teoretică în cunoaşterea supra-sensibilului el adaugă şi o atitudine de *ignorare* sau *indiferenţă* faţă de „absolutul” religios. Nimic mai firesc pentru sistemul său evoluţionist [33], după care Divinitatea nu e decât o formă derivată şi social evoluată din cultul morţilor şi al strămoşilor [34]. „Absolutul” pentru Spencer este *incognoscibil*. Aceasta e chiar teza principială cu care îşi începe primul capitol al „Filozofiei sintetice” [35].

Filozofia, ca şi religia, au căutat în zadar să determine prin noţiuni ceea ce este „nedeterminabil” [36]. Rolul şi puterea

[33] *Herbert Spencer* (1820–1903) nu e propriu-zis reprezentantul tipic al agnosticismului. Nici termenul şi nici teoria nu-i aparţin. Caracteristica sistemului spencerian este evoluţionismul şi, consecvent acestui sistem, el este agnostic în sens metafizic. Influenţa mai mare din punct de vedere filozofic exercitată de Spencer, a făcut ca agnosticismul să apară legat mai mult de numele lui, decât de al agnosticilor propriu-zişi.

[34] *Cr. I. Mihălcescu*, Fiinţa şi originea religiei, *op. cit.*, p. 47.

[35] *Richard Falckenberg*: Geschichte der n. Philosophie, p. 522.

[36] *W. Windelband*: Lehrbuch, *op. cit.*, p. 551.

cunoaşterii sunt reduse numai la *interpretarea* fenomenelor. „Filozofiei îi revine sarcina de a sintetiza într-un tot rezultatul acestor interpretări, renunţând la orice poate fi dincolo de aceste limite. *Rolul şi meritul religiei este de a întreţine doar conştiinţa despre acest necognoscibil, a cărei realitate nu e cunoscută şi nu poate fi cunoscut niciodată*"[37]. De aceea orice tendinţă de cunoaştere a religiei constituie în sine însăşi o contrazicere. Această teză a agnosticismului extrem este aceea pe care o concentrează cunoscutul fiziolog *Du Bois-Reymond* în faimoasele sale formule: *ignoramus-ignorabimus*[38]. Totul e redus la lumea finită şi relativă a fenomenelor. Înseşi legile cugetării, cu caracterul lor *aprioric*, nu sunt decât un produs al evoluţiei şi al eredităţii asigurate pe seama *speciei* şi nu a individului[39]. În acest singur sens se mai poate vorbi de „aprioritatea" lor. Prin această ultimă consecinţă a evoluţionismului spencerian, orice urme de *transcendenţă*, pe care le conţinea încă agnosticismul metodologic ca şi cel kantian, sunt suprimate. Spencer adoptă întru totul teza *relativismului pozitivist* al lui Auguste Comte.

Pozitivismul lui Comte constituie latura extremă a agnosticismului. Conform lui, nu numai cunoştinţa omenească e redusă la simpla stabilire a raporturilor dintre fenomene, dar îndărătul acestor fenomene nu mai există *nimic altceva*, care să constituie un *necunoscut*. Totul se reduce la ceea ce este dat în fenomene. Cauze, forţe sau forme apriorice ale cugetării trebuiesc eliminate din domeniul pozitiv al realităţii şi al cunoştinţei[40].

[37] *Richard Falckenberg, op. cit.*, p. 523.

[38] *Du Bois-Reymond*: „Über die Grenzen der Naturerkenntniss", p. 40 şi următoarele.

[39] *W. Windelband*: Lehrbruch, *op. cit.*, p. 552.

[40] *R. Eisler*: Philosophisches Wörterbuch, B. III, p. 109.

„Singurul principiu absolut al pozitivismului este că nu există nimic absolut şi *totul este relativ*"[41]. În cazul acesta nu se mai poate vorbi de posibilitatea sau imposibilitatea cunoaşterii unei realităţi supra-sensibile, deoarece aceasta nici nu există. *Agnosticismul metodologic de până acum e transformat în unul metafizic.* Renunţării şi ignorării i se adaugă formula categorică a negării. Teologia şi filozofia sunt forme perimate ale evoluţiei cugetării umane, care a trecut deja prin aceste două stări primitive, pentru a ajunge la starea a treia, cea *pozitivă*, în care predomină ştiinţa, „a cărei menire este de a vedea pentru a prevedea, de a porni de la date, spre a descoperi legile"[42]. Însă dacă „a şti e a prevedea, religia şi metafizica cred că pot să prevadă totul fără să fie obligate să vadă ceva". Religia, ca şi filozofia, mai dăinuiesc în virtutea legii inerţiei; singura care rămâne e ştiinţa şi pentru ea nu mai există „necunoscut" sau „absolut"; fiindcă în afară de „coexistenţă" şi „corelativitate" *nu mai există nimic altceva.*

Aceste consecinţe extremiste şi nihiliste ale pozitivismului *realist* au fost însă abandonate şi infirmate de chiar Auguste Comte. El, care negase orice posibilitate de existenţă a unui „obiect" pentru religie, a terminat prin a institui el însuşi o religie, aşa-numita *religie a umanităţii*. E drept, obiectul acestei religii – umanitatea zeificată: „*Le Grand Etre*" – rămânea în cadrul lumii fenomenale, fiind totalitatea acestora; dar nu-i mai puţin adevărat că postularea ei era dovada imposibilităţii pentru cugetarea umană de a o priva de noţiunea absolutului, de ideea Divinităţii, chiar dacă se substituia Divinităţii surogatul umanităţii. Admiratorii au văzut în aceas-

[41] *Oswald Kulpe*: Einleitung in die Philosophie, p. 24.

[42] *Oswald Kulpe*: Einleitung in die Philosophie, p. 24.

tă abdicare a maestrului un semn al senilităţii. Argument uşor şi impios cu care adesea discipolii îşi tratează maeştrii, când, ajunşi în culmea maturităţii, simt nevoia insurmontabilă să se încline în faţa Divinităţii. Un proces prin care au trecut atâţia alţii, înainte şi după întemeietorul cultului umanităţii. Dar nu numai maestrul, ci şi discipolii şi-au renegat puritatea doctrinei pozitiviste. Abandonând teza pozitivismului *realist*, ei au întronat o direcţie *idealistă* a pozitivismului, care dacă nu admite metafizica în rândul ştiinţelor pozitive, o postulează totuşi ca o *necesară integrare* a datelor acestor ştiinţe pentru cunoaşterea *întregii* realităţi [43].

Astfel că agnosticismul pozitivist, deci din cea mai extremă poziţie a sa, devine mai conciliant în exigenţele sale, recunoscând dreptul unei realităţi dincolo de limita, metodologic impusă, de ştiinţele pozitive. Aşa că, în ultima analiză şi agnosticismul *metafizic* se reîntoarce către cel *metodologic*, care nu tăgăduieşte existenţa Divinităţii, ci numai posibilitatea cunoaşterii ei pe calea raţiunii teoretice.

Înrudite cu agnosticismul sunt şi cele două curente, care se bucură astăzi [deceniul 5 al sec.al XX-lea – n.n.] de un larg credit în lumea filozofică: *intuiţionismul* şi *pragmatismul*, primul având drept protagonist pe filozoful francez *Henri Bergson*, iar cel de al doilea pe psihologul american *William James*. Potrivit concepţiei lui Bergson, inteligenţa noastră este îndreptată numai asupra formelor *statice* ale naturii, asupra *materiei*. Inteligenţa nu poate prinde şi reda decât formele spaţializate, imobilizate ale „elanului vital" aflată într-o continuă curgere şi devenire. Aceste forme de care se serveşte inteligenţa sunt categoriile, conceptele, noţiunile, legile. „Inteligenţa nu-şi reprezintă clar decât *discontinuul* şi *imobilitatea*", zice Bergson [44]. „Către interiorul însuşi al vieţii" către ceea ce e în afară de materie, către ceea ce e „durată pură" şi nespaţializată nu ne conduce decât *intuiţia*, sau instinctul, ridicat la stare de cunoştinţă [45]. Este evident că în această dublă atitudine a noastră, în actul de cunoaştere, „spiritul absolut" sau Divinitatea, puterea iniţială care, după Bergson, declanşează „elanul vital" nu poate fi obiect de *cunoaştere* prin inteligenţă, ci de *sesizare* prin *intuiţie*.

[43] *Rudolf Eisler: op. cit.*, B. III, p. 1039.

Cunoaşterea Divinităţii, conform tezei bergsoniene, este deci un act de intuiţie interioară şi nu unul de cunoaştere; un act de *conştiinţă* şi unul de *existenţă*. Căci problema existenţei, în sensul accesibil inteligenţei, nici nu se pune pentru ceea ce nu este materie, sau ceea ce este dincolo de ea. „Spiritul" nefiind ceva material, deci spaţial, nici nu are putinţa de a i se adscrie, sub o formă oarecare, atributul existenţei [46].

Teza bergsoniană e justă în privinţa procesului de *mecanicizare* la care inteligenţa umană supune realitatea în actul de cunoaştere. Aceasta şi explică atitudinea ei *agnostică* faţă de existenţa *spiritualului*. Însă cunoaşterea numai prin *intuiţie*, indicată de Bergson, nu este suficientă pentru a satisface cerinţele noastre de cunoaştere, acolo unde inteligenţa îşi declină serviciile. Intuiţia nu este decât o completare a cunoaşterii discursive a inteligenţei. Căci, după cum foarte just observă şi Petrovici: „Faptul că, conştiinţa noastră clădeşte bucată cu bucată, adică are un caracter discursiv, a fost în-

[44] *H. Bergson*: „L'evolution créatrice", 32 ed. Alcan, p. 168–169.
[45] *H. Bergson*: „L'evolution créatrice", 32 ed. Alcan, p. 192.
[46] *H. Bergson*: „L'Énergie spirituelle", p. 58.

totdeauna recunoscut ca o slăbiciune şi ca un neajuns. Deasupra ei s-a conceput o altă inteligenţă, care ar avea viziunea simultană şi care a şi fost botezată conştiinţă intuitivă. Aspiraţia noastră se îndreaptă fireşte către această cunoştinţă, dar fatalitatea organizării noastre ne trage înapoi către cea discursivă [47]. Ceea ce recunoaşte însuşi Bergson când scrie: „Inteligenţa rămâne centrul luminos în jurul căruia instinctul" – care e forma primordială a intuiţiei după Bergson – "chiar ridicat la formele epurate ale intuiţiei, nu formează decât o nebulozitate vagă" [48]. Şi tot el: „Intuiţia poate să ajute inteligenţa, făcând-o să simtă că anumite date ale ei sunt insuficiente, şi trebuie să le completăm... Dar fără inteligenţă intuiţia ar fi condamnată să rămână sub formă de instinct" [49].

Deci intuiţia preconizată de Bergson drept cea mai adecvată formă de cunoaştere a realităţii pure şi a spiritualităţii e chemată să faciliteze, să completeze cunoştinţa discursivă a inteligenţei, dar nu o poate suplini şi nici nu i se poate *substitui*. Ea reprezintă *năzuinţa* sufletului omenesc către o formă mai deplină, mai completă a realităţii, prinsă în adâncul ei, adesea nesesizabil inteligenţei. E cunoaşterea către care întotdeauna a năzuit filozofia şi către care s-a îndreptat *mistica*, nesatisfăcută de cunoştinţa rece, discursivă şi mijlocită a inteligenţei. Deocamdată, noi, oamenii, rămânem avizaţi la acest fel de cunoaştere a realităţii, materială sau spirituală, prinsă în formele timpului şi spaţiului sau dezlegate de aceste forme.

[47] *I. Petrovici*: „Introducerea în metafizică", p. 96.
[48] *H. Bergson*: „L'evolution créatrice", p. 192.
[49] *H. Bergson*: „L'evolution créatrice", p. 193.

De altfel, fundamentul tezei bergsoniene are un larg substrat metafizic şi ea transpune problema cunoaşterii în plin domeniu metafizic, cum recunoaşte aceasta însuşi Bergson [50].

Din motive şi consideraţii cu totul practice porneşte cel de al doilea curent pe care l-am citat: *Pragmatismul*. Adevărat şi deci şi existent pentru pragmatism este tot ceea ce e socotit ca *util* vieţii, tot ceea ce asigură reuşita în viaţă. „Pragmatismul consideră drept criteriu al adevărului probabil" – zice *William James* – „tot ceea ce îndeplineşte mai bine oficiul de a ne conduce în viaţă, tot ceea ce se adaptează totalului exigenţelor experienţei, fără ca nimic să fie sacrificat. Şi dacă adevărurile teologice pot să ne dea aceasta; dacă noţiunea de Dumnezeu în special oferă aceste avantaje, cum ar putea pragmatismul să-i nege existenţa? Ceea ce pentru pragmatism n-ar avea nici o justificare, ar fi faptul de a nu considera ca „adevărată" o noţiune care în ochii unui pragmatist se găseşte atât de copios justificată prin succesul său. Căci pentru pragmatism, ce alt criteriu pentru adevăr ar putea să fie în afară de acordul unei idei cu realitatea concretă, cu viaţa?" [51]

Dar dacă existenţa Divinităţii este pentru pragmatism în afară de orice discuţie, cunoaşterea acestei existenţe nu e de natură teoretică, ci de intuiţie directă, de sesizare imediată şi personală a fiecărui individ. Considerând religia drept raportul născut din intuiţia directă a „Invizibilului", este evident că pentru pragmatism nu mai este posibilă un alt fel de cunoaştere a lui. „Ceea ce religia pretinde a ne da" – zice

[50] *H. Bergson*: „L'evolution créatrice", p. 194.
[51] *William James*: „Le pragmatisme", p. 86–87. Traducerea franceză a lui *Le Brun* – în Bibl. de Phil. scientifique.

James – „e întotdeauna experienţa unei realităţi divine, cu care noi intrăm în relaţie directă. Dacă acest fel de intuiţii nu se susţin prin ele însele, nici un alt raţionament abstract nu le poate da sprijinul care le lipseşte. Graţie conceptelor se pot doar clasa şi defini faptele; nu se poate produce şi nici nu se poate marca, însă, caracterul lor individual. Rămâne întotdeauna un nu ştiu ce intim, pe care numai sentimentul îl poate sesiza"[52].

Şi tot William James, în alt loc, „Dacă cunoştinţa despre Dumnezeu ar fi să se reducă la acel conglomerat de termeni abstracţi, şcolile teologice ar fi poate înfloritoare, dar adevărata religie va fi dispărut din sufletul omenesc. Ceea ce face să trăiască religia e altceva decât definiţiile abstracte. Sistemele teologice nu sunt decât formaţiuni secundare; ele se suprapun doar *intuiţiei invizibilului*, acestei comunicaţii cu divinul, din care am văzut atâtea exemple, şi care se reînnoiesc la infinit în sufletele simple"[53].

Cu aceasta însă am intrat în domeniul *intuiţionismului mistic*, din care de altfel James, ca şi mulţi din cei care se ocupă cu problema psihologiei religioase, cei americani îndeosebi, îşi aleg materialul experimental pentru determinarea şi fixarea fenomenului religios.

Misticismul e o a doua formă generală şi multiplă sub care se refugiază acei ce tăgăduiesc putinţa cunoaşterii raţionale a fiinţei divine, sau diminuează *importanţa* şi *utilitatea* acestei cunoaşteri.

Mistica a şi apărut în sânul teologiei ca o reacţie contra abuzului raţionalist la care se deda scolastica în problemele

[52] *William James*: „L'expérience religieuse", p. 381.
[53] *William James*: „L'expérience religieuse", p. 376.

de credinţă. Ea nu neagă direct această cunoaştere, ci refuză numai de a o încredinţa puterilor noastre intelectuale. Cunoaşterea pe această cale, chiar dacă ar fi posibilă, e şi *inutilă* şi *ineficace*. De la *Dionisie Areopagitul* şi până la *Meister Ekhart* e aceeaşi tendinţă de a *cuprinde* pe *„cel necuprins"* pe alte căi decât cele ale raţiunii. Augustin însuşi era torturat de această sete după *altă* cunoaştere, în faţa răspunsului mut, pe care raţiunea i-l dă întrebărilor sale. „Quaere super nos" i se răspundea în afară, „excelsior" i se striga dinăuntru, până la singurul şi sigurul răspuns al repausului în însăşi fiinţa divină: „Inquietum est cor meum donec requiescat in Te, Domine".

Contra aceluiaşi abuz al supraraţionalizării se ridicase şi Duns Scotus, proclamând *primatul voinţei* faţă de cel al raţiunii în cunoaşterea adecvată a fiinţei divine. *„Voluntas superior est intellectu"* statornicise Scotus, cu un vădit ascuţiş polemic faţă de raţionalismul lui Thomas de Aquino. Mijloacele raţiunii sunt aride şi insuficiente pentru cunoaşterea fiinţei divine, care trebuie să fie acea caldă şi totală contopire – *unio mystica* – acea *„viso intellectualis"*, de care vorbea Hugo de St. Victor, sau acea *„îndumnezeire a omului prin contopirea cu Dumnezeu"*, cum cerea Meister Ekhart[54].

Misticismul, îndreptăţit în parte prin tendinţele sale de a avea o mai caldă, mai vie şi mai apropiată cunoaştere a fiinţei divine, decât acea pe care ne-o poate oferi calculul silogistic al raţiunii, este eronat şi hazardat atunci când crede că se poate dispensa cu totul de luminile raţiunii. Dovada o

[54] *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie", p. 452. „Freut Euch mit mir, Herr, nun bin ich Gott geworden", scrie lui Ekhart una din adeptele sale mistice.

fac însăşi exagerările la care duce, exagerări care sunt cea mai vie dovadă a erorii mistice.

Normal, cunoaştere fără ajutorul raţiunii nu se poate; atâta vreme cât suntem avizaţi numai la puterile noastre naturale. E altceva când intervin stări speciale de „graţie".

Toate aceste stări de contemplare sau de extaz sunt însă stări de *trăire* şi nu de *cunoaştere*. Orice act mistic constituie un moment psihologic, de experienţă *pur personală*, posibilă în anume momente, sau poate într-un singur moment în viaţă; rezervat unora dintre credincioşi şi nu tuturor. Sf. Apostol Pavel a fost ridicat „o singură dată în al treilea cer" (2 Cor. 12), şi însuşi marele maestru al misticii filozofice, *Plotin*, s-a învrednicit, după mărturisirea sa, de 4 ori de această favoare a extazului. Dar pentru ceilalţi, cărora nu le e îngăduită această rară şi supremă favoare? Rămân ei lipsiţi de cunoaşterea fiinţei divine? Dar şi pentru cei ce s-au bucurat de acest rar moment al contemplaţiei – în ce stare de cunoaştere rămân ei după aceasta? Fiindcă, dacă cunoaşterea lui Dumnezeu nu e posibilă decât sub forma intuiţiei, ea nu se poate păstra şi nici nu poate trece într-o altă formă, cum ar fi cea intelectuală. Misticismul duce deci nu numai la cel mai anarhic individualism, dar, consecvent, la cel mai cras agnosticism.

Născut dintr-un protest, misticismul trăieşte dintr-o eroare. Protestul a fost contra raţionalizării actului viu al credinţei; eroarea a fost şi este confuzia făcută între starea psihologică a *subiectului* în actul de credinţă şi *obiectul* către care se îndreaptă acest act: Dumnezeu. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu e posibilă decât sub formele şi legile care constituie orice act de cunoaştere: *raţiunea*. Căci fără ea, *cunoaşterea* nu poate fi posibilă. [Totuşi, astăzi, toată lumea – cu

excepţii nesemnificative – este de acord că extazul reprezintă o formă de conştiinţă diferită de cea uzuală, însă foarte reală şi care conduce la un tip de cunoaştere mult mai rapid şi mult mai direct decât cel raţional zis normal. Adesea experienţa extatică este foarte greu de pus în text, de exprimat în cuvinte, nu pentru că ar fi antiraţională, ci pentru că lexicul limbilor omeneşti, ca şi sintaxa lor, sunt croite după modelul raţiunii zise normale. Limba este şi ea o interpretare filosofică a lumii, o ofertă de cunoaştere; şi are toate limitările unui sistem filosofic. – n.n.].

E greşeala fundamentală care stă la baza intuiţionismului, fie cel al contemplaţiei mistice al lui Plotin, fie cel al „intuiţiei imediate" al lui Bergson. „Lumea misticii e lumea *inconştientului*" [55] şi tocmai de aceea nu se poate vorbi de o *cunoaştere mistică*, fără a comite o flagrantă contradicţie. Aceasta e adevărat, fie că e vorba de realitatea divină şi supra-sensibilă, fie că e vorba de realitatea sensibilă şi imediată. „Orice sesizare a realităţii conţine, prin chiar acest act, o funcţie logico-teoretică" [56], deci e un act de cunoaştere raţională. Misticismul, valabil ca atitudine de pietate personală şi exercitare spirituală, se vădeşte a fi o fundamentală eroare când vrea să se prezinte şi ca act de cunoaştere a fiinţei divine. Între altele şi din motivul că această cunoaştere ne-a fost *revelată* şi nu e nevoie de actul personal de extaz al credincioşilor pentru a cunoaşte pe această cale fiinţa divină. Iar prin actul revelaţiei ni s-a dat *atât şi cât* trebuie să cunoaştem din tainica-i Fiinţă.

Dar tocmai din acest fapt al revelaţiei se ridică o nouă dificultate pentru problema cunoaşterii lui Dumnezeu. „Avem

---

[55] *Fritz Munch*: Erlebniss und Geltung, p. 22.

[56] *Emil Lask*: Logik der Philosophie, p. 49.

revelaţia divină cuprinsă în Sf. Scriptură şi nu mai avem nevoie de argumente raţionale pentru a ajunge la cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu" – zic teologii *revelaţionişti* sau *fideişti* [57]. Obiecţie justă, numai că ea este valabilă, atât cât este valabilă, numai pentru credincioşi; iar rostul argumentelor raţionale, aduse în sprijinul adevărurilor revelate, e să convingă şi să aducă la calea credinţei şi pe cei necredincioşi, pentru care taina Sf. Scripturi stă închisă şi necunoscută. Nici pentru aceştia nu este nevoie de argumente raţionale, răspund teologii *tradiţionalişti* [58], fiindcă în afară de revelaţia scrisă a Sf. Scripturi, există *tradiţia unei revelaţii primordiale* care lucrează în toţi spre a-i aduce la cunoaşterea şi mărturisirea existenţei lui Dumnezeu [59].

Faptul că, deşi există această revelaţie primordială, totuşi sunt şi necredincioşi care neagă fiinţa divină, arată că e nevoie de mijlocirea raţiunii pentru a evidenţia adevărul acestei revelaţii, aşa că această obiecţie e mai degrabă în folosul necesităţii dovedirii pe cale raţională a existenţei lui Dumnezeu, decât contra ei.

În fine, alţii cred de prisos orice argumentare pentru existenţa lui Dumnezeu, unii din ei fiindcă *ideea de Dumnezeu e înnăscută* în sufletul omului, iar alţii fiindcă *ideea de adevăr e înnăscută* în firea omului – şi Dumnezeu fiind adevărul însuşi, iar adevărul impunându-se de sine însuşi, nu mai are nevoie de altă demonstrare. Aceştia sunt *inneiştii* [60] adepţi ai

[57] *Garrigou Lagrange*: Dictionnaire apologétique: Cap. *Dieu*, p. 940.
[58] *Dr. V. Găină*: „Argumentul cosmologic şi teologic" în Revista „Candela", p. 437
[59] *Dr. V. Găină*, idem
[60] *Garrigou Lagrange*, op. cit., capitol *Dieu*.

teoriei ideilor înnăscute. De la Sf. Ioan Damaschinul şi până la Descartes, această părere a fost curentă în lumea teologică ca şi cea filozofică.

Teoria ideilor înnăscute, în lupta cu empirismul extrem, a trebuit să cedeze însă locul – în filozofia modernă – unei alte păreri: aceleia a *predispoziţiilor originare* sufleteşti, care condiţionează şi facilitează anumite adevăruri şi legi generale şi supraindividuale ale spiritului nostru. Între acestea, e şi ideea de Dumnezeu, ca simplu germen în dezvoltare, „sub quadam confusione" cum zicea d'Aquino [61], ceea ce nu înseamnă încă adevărata cunoaştere despre Dumnezeu, pentru care trebuie aplicate eforturile raţiunii în plină cunoştinţă şi dezvoltare.

În ce priveşte a doua formă a *inneismului*, aceea a *adevărului înnăscut* [62], după care adevărul existenţei cunoaşterii lui Dumnezeu se impune de sine însuşi, în virtutea verităţii sale, ea e contrazisă de realitatea faptelor. Sunt atâţia care nu cred în Dumnezeu sau cred în el în chip cu totul nedemn pentru fiinţa divină, făcându-l corp sau piatră, cum demult remarcase aceasta Aristotel şi pe urmele lui o accentua d'Aquino.

Tot ca o manifestare a unei atitudini mistice se înfăţişează şi partizanii *filozofiei credinţei*, reprezentată în special prin *Friederich Iacobi*, care cred că nu se poate argumenta despre cunoaşterea fiinţei şi existenţei divine, întrucât asupra acestui punct orice demonstraţie e imposibilă. A demonstra – zice Iacobi – înseamnă a deduce un adevăr inferior din altul superior. A demonstra existenţa lui Dumnezeu înseamnă

[61] La Pensée de Saint Thomas, de Gonzague Truc., p. 54.
[62] *V. Găină*, op. cit., Revista *Candela*, p. 43.6.

a-L deduce pe Dumnezeu din altceva superior Lui ceea ce e absurd; deci o demonstraţie nu e posibilă [63].

Pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, rămâne deschisă şi posibilă numai *calea credinţei*. Orice încercare de a pătrunde pe calea ştiinţei spre tainele credinţei e fatală. „Căci chiar cine după inima sa e creştin, trebuie să fie după minte păgân şi orice încercare de a strecura în minte lumina ce vine de la inimă, eşuează, fiindcă lumina se stinge" [64].

„Ştiinţa, – zice Iacobi – adică: cugetarea demonstrabilă, e după fiinţa sa dominată de determinismul mecanic al necesităţii spinoziste şi e în interesul ştiinţei ca să nu existe un Dumnezeu"; – mai mult încă, „un Dumnezeu care ar fi ştiut, n-ar mai fi Dumnezeu" [65]. Ştiinţa demonstrabilă însă oferă numai o cunoaştere *mijlocită* şi relativă. Cunoaşterea *nemijlocită* o dă numai *credinţa* care nu are nevoie de dovezi, ea *fiind una* cu obiectul cunoaşterii [66].

Aceasta înseamnă însă trecere în misticism, explicabilă la Iacobi ca o reacţie faţă de criticismul kantian, din care nu se putea ieşi decât pe aceste două căi, după Iacobi: sau a cădea în panteismul determinist al spinozismului, sau a se ridica prin puterea credinţei nemijlocite către realităţile suprasensibile. Misticismul său explică şi tendinţa sa ostilă raţionalismului. Dar teza sa privitoare la imposibilitatea de a putea *demonstra* existenţa fiinţei divine se reazimă pe o *voită* eroare în definirea actului demonstraţiei.

Căci a demonstra nu înseamnă numai a *deduce* dintr-un adevăr superior unul inferior, ci şi a *induce* din cazuri particulare adevăruri superioare şi generale. Nu numai trecerea de la cauză la efect constituie procesul unei demonstrări, ci şi de la efect la cauză. Dacă obiecţia lui Iacobi ar fi adevărată, ea ar privi numai singur argumentul ontologic, care se foloseşte de calea deductivă, iar nu şi celelalte argumente, care folosesc calea inductivă. Şi în al doilea rând: cunoaşterea unui obiect nu înseamnă însăşi *producerea fiinţei* acelui obiect. Fiinţa sau realitatea în sine a unui obiect e una şi cunoaşterea lui e alta. Căile cunoaşterii pot fi multe, realitatea e una. Sunt taine necunoscute, dar necunoaşterea lor nu înseamnă şi neexistenţa lor. Iacobi însă era sub directa influenţă a lui Kant, care, metodologic sau critic, redusese „obiectivitatea" obiectelor la actul de cunoaştere, fără însă a tăgădui prin aceasta *„realitatea în sine"*. „Iacobi trece cu vederea", cum foarte just observă V. Găină [67], „că în această chestiune nu e vorba de realizarea lui Dumnezeu, ci numai de cunoaşterea lui, pe baza realităţii, care, dacă există Dumnezeu, trebuie să fie de la Dânsul şi să ducă la Dânsul".

Tot ca o formă a misticismului se prezintă şi *ontologismul*, care învaţă că existenţa absolută, Dumnezeu, nu poate fi cunoscut decât prin propria Sa idee, care *nemijlocit* se revelează în spiritul nostru. Iniţiatorul în timpurile mai noi a acestei teorii este italianul *Vicenzo Gioberti* (1801–1852), de la care avem şi termenul de *ontologism* şi care nu e decât o reînviere a vechiului *ocazionalism* al cartezianului *Nicolas Malebranche*. Gioberti îşi concentrează sistemul în formula *L'ente crea l'esistente*, fiinţa creează existenţa [68]. Potrivit acestei doctrine, chiar lucrurile finite, existenţele, nu pot fi

[63] *I. Mihălcescu*: „Existenţa lui Dumnezeu" prelegeri universitare.

[64] *Iacobi* – către *Hamann*: citat după Windelband, *Lehrbuch*, p. 481.

[65] *Windelband*: Lehrbuch, *op. cit.*, p. 481.

[66] *Windelband*: Lehrbuch, *op. cit.*, p. 481.

[67] *V. Găină*, op. cit., p. 446, Revista „Candela".

[68] *R. Falckenberg*: Geschichte der neuren Philosophie, p. 493.

cunoscute decât prin intuiţia lor în cel ce le-a creat, în fiinţa divină creatoare. Din această intuiţie psihologică, trebuie să derive orice cunoştinţă logică sau, după expresia ontologiştilor, „ordinea psihologică trebuie să premeargă ordinea logică"; deci avem de-a face cu o întoarcere către *psihologism*.

Ontologismul e supus aceloraşi obiecţii ca şi misticismul şi psihologismul în genere, fiindcă pe de o parte o intuiţie directă a absolutului nu este îngăduită, şi chiar dacă e posibilă, ea nu constituie un act de cunoaştere, ci cel mult unul de experienţă personală, care are nevoie de legile logice ale cugetării, deci ale raţiunii, pentru a putea fi exprimat şi obiectivizat.

Prin răspândirea ce a găsit-o ontologismul între teologii catolici şi mai ales prin apropierea şi confuzia ce s-a făcut între ontologism şi argumentarea ontologică, în jurul lui s-a încins o largă dispută în sânul Bisericii catolice, dând naştere unei condamnări speciale din partea Vaticanului, la un loc cu *fideismul* şi *inneismul*[69].

Şi, în sfârşit, a treia serie de obiecţii contra probelor raţionale în dovedirea existenţei şi cunoaşterii lui Dumnezeu se ridică din lagărul *protestantismului*, sub motivul *inutilităţii* acestei cunoaşteri. Argumentele raţionale, zic partizanii acestui punct de vedere, sunt pentru *credincioşi inutile*, pentru că aceştia cred şi fără ele, iar pentru *necredincioşi ineficace*, fiindcă nu-i conving. Altfel n-ar exista atei, cu toată savanta trudă desfăşurată în decursul timpului pentru cunoaşterea şi convingerea acestora.

Argumentarea apologetică nu are aceeaşi stringenţă ca demonstrarea matematică, bunăoară. Dovezile matematice

[69] *Garrigou Lagrange*, op. cit., cap. Dieu, p. 946.

nu le infirmă nimeni, odată ce au fost produse, ceea ce nu e cazul cu cele apologetice. Pentru „credincioşi", ajunge credinţa lor, pentru „necredincioşi", se opune tocmai necredinţa lor.

E drept că, pentru credincios, credinţa sa e primul şi cel mai temeinic fundament pentru cunoaşterea fiinţei divine. Dar aceasta nu înseamnă că dovezile raţionale sunt inutile. Cuvântul Evangheliei: „Cred Doamne, ajută necredinţei mele" (Marcu – cap. IX vers. 24) – sunt mărturie pentru aceasta. Cea mai caldă credinţă trebuie ajutată, şi prin revelaţia supranaturală a graţiei divine, dar şi prin revelaţia naturală a raţiunii umane.

Credinţa personală este subiectivă, adesea neclară şi mereu supusă conflictelor cu celelalte elemente componente ale sufletului nostru. Ea trebuie să-şi capete o formă obiectivă, precisă, prin forme logice, pusă în concordanţă cu întreg complexul fiinţei noastre. E adevărat că prin nici o demonstraţie ştiinţifică nu se poate descoperi sau inventa ideea de Dumnezeu. Această idee este în sufletul nostru ca un dar al graţiei divine. „Punctul de plecare al oricărei argumentări pentru existenţa lui Dumnezeu îl formează ideea de Dumnezeu care se află în sufletul nostru. Dar nu de aceea voim să argumentăm existenţa lui Dumnezeu, pentru că nu avem nici o idee despre Dumnezeu, ci tocmai pentru că avem o astfel de idee. Menirea argumentelor pentru existenţa lui Dumnezeu însă nu e de a afla, de a inventa ideea de Dumnezeu, ci e cu totul alta… „Ele voiesc să mijlocească cugetării prin operaţii logice o idee determinată şi clară despre Dumnezeu", zice V. Găină în studiul său despre necesitatea argumentelor raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu[70]. Şi tot el, citând pe Luthard, Nietzsche, Roder-

[70] *V. Găină*, studiu citat, Revista „Candela", p. 509–150.

feld şi Kuhn, cunoscuţi dogmatişti, adaugă: „Argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu, deşi nu află ideea de Dumnezeu, ceea ce nici nu este menirea lor, contribuie la determinarea, clarificarea şi întărirea ei, arătând cum află ea mărturii în toate direcţiile privirii fizice, etice şi istorice a lumii"[71].

„Credinţa" nu este doar singurul element care sălăşluieşte în sufletul omului şi nici nu este un fenomen izolat. Ea trebuie să pună datele ei în legătură şi concordanţă cu toate celelalte elemente, stabilind acea armonie interioară, eliminând contradicţiile posibile între credinţă şi raţiune, între datele interne şi cele externe ale sufletului nostru.

Această operă de armonizare şi sintetizare e de natură logică-ordonatoare, şi constituie contribuţia ştiinţifică pe care teologia o aduce faptului inerent şi primordial al credinţei. E aportul ştiinţei faţă de credinţă. Şi foarte just constată *Ulrici* în studiul său „Gott und Natur": „Teologia modernă, care se leapădă cu atâta uşurinţă de argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu, nu numai că încetează de a fi ştiinţă, dar nimiceşte în fond credinţa şi religia".

Credinţa, cu tot caracterul ei specific şi originar, stă într-o anumită dependenţă faţă de celelalte elemente ale vieţii noastre sufleteşti care alcătuiesc ceea ce denumim *cultură*. Aici acţionează elementul raţional alături de cel emoţional sau voliţional, fiecare influenţându-se şi condiţionându-se. Ar putea „credinţa" singură să se păstreze într-o stare de completă izolare? „În special pentru credincioşii mai luminaţi, care sunt deprinşi a-şi da seama de orice lucru, e necesar a-şi sprijini şi pe baze raţionale obiectul credinţei lor. Credinţa fără motive raţionale este cu putinţă numai pentru

[71] *V. Găină, op. cit.*, p. 511.

omul cu totul incult. Cel ce posedă o oarecare cultură trebuie să şi cerceteze [72]. „Credo quia absurdum" a lui Tertulian a fost un paradox, pe care el cel dintâi l-a contrazis".

Dar dovada cea mai elocventă că argumentele raţionale nu pot fi considerate ca inutile chiar pentru credincioşi e faptul că înşişi Sfinţii Părinţi, începând din timpurile cele mai vechi ale creştinismului şi până la scriitorii şi reprezentanţii autorizaţi ai Bisericii din cele mai noi timpuri, au făcut uz de aceste argumente. Şi nu numai polemic, faţă de necredincioşi şi adversarii credinţei creştine, ci şi pentru lămurirea şi întărirea propriilor lor credincioşi. Clement Alexandrinul, Sf. Atanasie, Sf. Vasile şi Grigore, Sf. Ion Damaschinul, Tertulian şi Fericitul Augustin, toată ceata de apologeţi, părinţi şi scriitori bisericeşti au folosit argumentele raţionale în sprijinul credinţei creştine [73]. Abuzul scolastic al catolicismului a dus la o firească reacţie contra „raţionalizării" credinţei, reacţie care s-a repercutat, mai ales în lumea protestantă, până la tăgăduirea completă a luminilor raţiunii.

Căci unii din ei nu numai că socotesc aceste argumente inutile, dar le declară de-a dreptul *vătămătoare credinţei*. Credinţa îşi ajunge sieşi şi ea nu are nevoie de ştiinţa sau de luminile raţiunii. „Credinţa, religiozitatea îşi poartă în sine toată garanţia siguranţei sale, pe care nu i-o poate răpi nici o teologie"[74], zice cunoscutul teolog protestant, profesor al Universităţii din Halle, *Paul Wernle*. Nu i-o poate răpi şi nici nu i-o poate întări. „Religiozitatea este, în toate cazurile,

[72] *I. Mihălcescu*: Prelegeri universitare de Dogmatică Fundamentală.

[73] *Macarie*: Introducerea în teologia ortodoxă, p. 20–25.

[74] *Paul Wernle*: Einführung in das theologische Studium, 2-te Auflage, p.10.

în deosebire de orice ştiinţă, *viaţă cu Dumnezeu*, şi anume o astfel de viaţă care nu este rezultatul unui proces de cugetare, ci e născută dintr-o cu totul altă necesitate interioară... Adevărata credinţă n-a trăit niciodată din graţia ştiinţei şi acolo unde ştiinţa a distrus-o, ea nu a existat niciodată". „Istoria creştinismului nu arată o decădere a religiei paralel cu creşterea ştiinţei şi invers, nici vreo întărire a credinţei în epoca de înflorire a dovezilor pentru existenţa lui Dumnezeu, ci creşterea sau scăderea credinţei se produce potrivit altor legi, proprii ei" [75]. De aceea *Pietismului* protestant îi repugnă orice fel de *apologetică*. „Raţiunea omului nu poate şi nici nu trebuie să priceapă ceva din Evanghelie, al cărei adevăr depinde numai de darul Sf. Spirit. Orice apologetică va duce întotdeauna la tăgăduirea minunilor şi a tainelor credinţei. De aceea un *Ritschl* a fost adversar al oricărei apologetice" [76]. Totuşi Wernle însuşi recunoaşte că aceste tendinţe extreme ale protestantismului sunt eronate şi că direcţia *ortodoxă* a protestantismului este singura îndreptăţită, recunoscând dreptul şi meritul raţiunii „de a fi pentru credinţă cel puţin anticamera din care să se deschidă uşa care duce în sanctuarul Evangheliei" [77]. Dar această anticameră a protestantismului nu e altceva decât tot vechea formulă a scolasticii: *ratio praeambula fidei*, cum o defineşte D'Aquino. Şi niciodată contribuţia raţiunii în problema cunoaşterii fiinţei divine nu a însemnat mai mult decât atât. Fiindcă tainicele lucruri ale credinţei adevărate le-a rostit revelaţia şi graţia divină. Raţiunea a ajutat numai, în marginile putinţelor ei, această înţelegere. Exagerările scolastice,

[75] *Paul Wernle, op. cit.*, p. 10.
[76] *Paul Wernle, op. cit.*, p. 267.
[77] *Paul Wernle*, Einführung in das theologische Studium, p. 267.

care încercase contrariul, au fost întotdeauna respinse şi de buna raţiune şi de autoritatea Bisericii. De aceea teama protestanţilor că orice apel la raţiune din partea credinţei ar fi vătămător pentru suflet este nefondată. Căci se zice: tendinţa de a cunoaşte prin raţiune tainele credinţei este în detrimentul religiei, fiindcă face pe om încrezător în forţele sale, şi smulgând credinţei vălul de taină şi mister, îi răpeşte şi spontaneitatea şi acea latură mistică de fior pentru fiinţa divină [78]. Obiecţia este nejustificată, fiindcă, pe de o parte, raţiunea nu poate şi nici nu pretinde a da cunoaşterea deplină a fiinţei divine, iar fiorul mistic rămâne întreg, fie că am cunoaşte deplin, fie în parte fiinţa divină, el făcând parte din însăşi esenţa religiei. Unde nu este acest fior, nu este religie. Dar existenţa lui nu poate fi condiţionată de necunoaşterea fiinţei divine. Această cunoaştere e o poruncă divină ea însăşi, şi numai unde încetează raţiunea, începe cunoaşterea descoperirii celei peste fire a revelaţiei.

În această atitudine ostilă faţă de raţiune a protestantismului se resimte adânca rezonanţă a kantianismului. Kant spune că o cunoaştere raţională a fiinţei divine ar fi dăunătoare pentru libertatea noastră morală, căci, dacă L-am cunoaşte în adevăr pe Dumnezeu şi I-am şti voia Lui, am face în chip absolut binele şi nu am mai avea latitudinea greşelii şi deci a *libertăţii* alegerii. Pentru agnosticismul kantian, acest deziderat poate fi valabil, dar nu şi pentru religia

[78] *H. Rivière*: Le Dogme de la Redemption. „Anselm de Canterbury încearcă, în faimosul său tratat, să dovedească raţional necesitatea întrupării şi a expiraţiei. Prin aceasta, el acordă prea mare importanţă raţiunii. Dar ceea ce este mai grav este iluzia ce-şi face de a ajunge pe această cale la o dovadă absolută, care ar fi, în cazul când ar putea fi realizată, ruina misterului însuşi, p. 100–101.

creştină, unde a cunoaşte pe Dumnezeu e poruncă divină: „Eu pentru aceasta am venit în lume ca să mă cunoaşteţi pe Mine şi pe Cel ce M-a trimis pe Mine – unul adevăratul Dumnezeu".

E drept însă că, pentru credincioşi, argumentele raţionale vin în urma celor descoperite prin puterea revelaţiei. Importanţa lor însă e cu mult mai mare când e vorba de necredincioşi. Una din preocupările apologeticii din toate timpurile a fost tocmai aceasta, de a aduce prin argumente raţionale pe cei necredincioşi la adevărata credinţă. Acest lucru îl voia şi Anselm cu argumentul său ontologic, adică voia să găsească o dovadă raţională atât de puternică şi de absolută, încât să convingă despre existenţa lui Dumnezeu şi pe „nebunul care zice în inima sa că nu este Dumnezeu"...

Dar chiar şi această influenţă li se contestă. Acesta e încă unul din motivele aduse în sprijinul inutilităţii acestor argumente. Dacă pentru credincioşi ele sunt inutile sau chiar dăunătoare, *pentru necredincioşi sunt neputincioase*. Nici un ateu nu a fost adus la credinţă pe calea argumentelor raţionale. Marile convertiri se fac numai pe cale de intuiţie, sau de bruscă schimbare de viaţă interioară [79] şi niciodată pe calea lentă a demonstraţiilor teoretice.

Afirmaţiile acestea sunt în mare parte gratuite. Ele provin din oficina psihologistă, după care sunt luate în considerare, ca acte de convertire, numai cazurile caracterizate de o intensă emotivitate, de *„febră religioasă"*, cum le denumeşte James. Desigur, cazuri caracteristice, interesante pentru la-

[79] William James: *L'expérience religieuse*, cap. *La conversion*; şi Raoul Allier: *La Psychologie de la conversion chez les peuples noncivilisés*, 2 vol., 1925.

boratorul de psihologie, dar nu în aceeaşi măsură şi pentru religie, pentru care subiectele religioase se consideră după alte criterii. Căci tot cazuri de convertire sunt şi atâtea exemplare dintre oamenii de ştiinţă exactă, deprinşi a mânui mai ales arma raţiunii, care, datorită luminilor acestei raţiuni, şi-au menţinut sau şi-au recăpătat credinţa, sau, la sfârşitul carierei lor, au trebuit şi ei „să suprime ştiinţa pentru a face loc credinţei", spre a repeta formula lui Kant. Dacă aceste procese s-au desfăşurat în chip lent şi fără a prezenta simptome zguduitoare, caracteristice „febrei religioase", spre a putea fi înregistrate de anchetele psihologice, ele nu sunt mai puţin *realităţi* ca şi celelalte, datorită însă luminilor raţiunii şi nu bruştelor revoluţii interne. Câţi naturalişti, fiziologi, chimişti, fizicieni, matematicieni, istorici şi filozofi n-au *venit* sau *revenit* la credinţă prin dovezile raţionale pe care li le ofereau ştiinţele lor! Numele lor sunt banal de cunoscute, pentru a le mai cita aici. Căci nu trebuie să se confunde partizanii *scientismului* cu reprezentanţii ştiinţei. Aceştia din urmă, un *Poincaré, Bergson, Boutroux,* sau *Paul Bourget*, oameni de ştiinţă exactă, filozofi sau literaţi, în dezbaterile de la Academia franceză, unde fiecare şi-a făcut bilanţul festiv al ştiinţei şi conştiinţei lor „au distrus iremediabil sofisma după care ceea ce este în afară de domeniul ştiinţei este inexistent. Rupând cadrul strâmt al fanatismului ştiinţific, ei n-au diminuat ştiinţa, dar au detronat *„scientismul"* [80]. Şi *acesta* este iremediabil ateist. Faţă de acest ateism, singurul de altfel posibil, orice argumentare nu e valabilă, fie ea a ştiinţelor pozi-

[80] *P. Lobstein*, „L'apologétique chrétienne devant la conscience moderne", în Revue d'histoire et de philosophie religieuse, an IV, nr. 4, p. 361, Strasburg.

tive, fie ea a teologiei raţionale. Un astfel de ateu se crede înnăscut ca atare şi lipsa de credinţă o consideră el însuşi ca un „viciu fundamental" pe care singur şi-l detestă ca o „monstruozitate". Împrumut aceste caracterizări din cartea asupra ateismului scrisă de *Felix Le Dantec*[81], carte care cuprinde o confesiune şi o încercare de justificare a ateismului modern.

„Sunt ateu cum sunt breton, cum cineva este blond sau brun, fără să fi voit", zice Le Dantec. „Oricât scotocesc amintirile mele, nu găsesc în ele ideea de Dumnezeu"[82]. "Aceasta este o infirmitate, *o monstruozitate* chiar"[83]. „Dar sunt astfel de infirmităţi cu care sunt înzestraţi unii oameni, *„erori fundamentale"* care aparţin totuşi fiinţei lor, cum le aparţine gura, nasul sau urechea"[84]. „Astfel de fiinţe lucrează instinctiv, după natura lor şi se supun conştiinţei lor, fără a întreba în ce măsură conştiinţa lor se acordă cu logica"[85].

Pentru astfel de atei, fireşte, nu vor avea nici o eficacitate argumentele despre existenţa lui Dumnezeu, dar nu din cauza *insuficienţei argumentaţiei* ci din cauza *infirmităţii* ateilor. Fiindcă, dacă în oricare alt domeniu trebuie să te apropii cu oarecare simpatie şi pregătire pentru a-l înţelege, cu atât mai mult este necesar acest lucru când e vorba de credinţa religioasă.

„Adevărurile religioase, pentru a fi înţelese, trebuiesc privite din interior, aşa cum sunt privite picturile vitrail-uri ale catedralelor; pentru a le aprecia frumuseţea ele trebuiesc

[81] *Felix Le Dantec*, „L'Athéisme", Paris, Flammarion.
[82] *Le Dantec*, „L'Athéisme", p. 10.
[83] *Le Dantec*, „L'Athéisme", p. 94.
[84] *Le Dantec*, „L'Athéisme", p. 98.
[85] *Le Dantec*, „L'Athéisme", p. 99.

contemplate de dinăuntru şi nu din afară", cum aşa de frumos şi sugestiv exprimă acest lucru *Goethe* în poezia sa *„Parabola"*. Altminteri, nu vor vedea decât luciul gol şi opac al ferestrei, cum văd şi ateii în religie, fiindcă nu vor să vadă lucrurile din partea interioară a lor. Deci vina nu stă în lipsa de stringenţă demonstrativă care caracterizează argumentele teologice, spre deosebire de celelalte argumente, cum ar fi cele matematice bunăoară. Căci şi aceasta e una din obiecţiile care se aduc acestor argumente: lipsa lor de putere demonstrativă, putere care să egaleze demonstraţia matematică. A compara însă argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu cu cele matematice şi a deduce de aici o probă pentru insuficienţa lor demonstrativă, e o greşeală. Fiindcă demonstraţia matematică este unică în apodicticitatea ei, de care nu beneficiază nici o altă ştiinţă. Atunci ar trebui să se aplice acelaşi criteriu şi pentru celelalte ştiinţe. Ceea ce nu e cazul.

Demonstraţia matematică se bazează, în primul rând, pe intuiţia spaţială, care este numai ei caracteristică. Şi cu toate acestea şi ea conţine în sine o serie de ficţiuni şi contradicţii care pun la îndoială multe din afirmaţiile ei. Însuşi caracterul ei de absolută apodicticitate a trebuit să sufere anumite restricţii, şi cei mai autorizaţi reprezentanţi ai ei, un Poincaré şi Einstein, vorbesc de caracterul „relativ" al adevărurilor matematice. Dar chiar în afară de aceste consideraţii, este celălalt fapt notoriu, că majoritatea ştiinţelor exacte folosesc alte metode de demonstraţie decât cele ale matematicii. Şi nu e vorba numai de „metoda inductivă" a celor mai multe dintre ele, ci de tendinţele metodei *vitaliste* şi a celei *organiciste* ca să nu vorbim de metoda *ideografică*[86] a istoriei sau

[86] *W. Windelband*: Präludien, B. II, Geschichte und Natur-Wissenschaft.

de cea *sintetică* a filozofiei. „Matematicismul" [87] preconizat de Kant şi încercat de unii reprezentanţi ai ştiinţelor exacte s-a dovedit a fi impropriu pentru ştiinţă în genere.

Respectând deci legile cugetării şi folosind datele experienţei interne şi externe, argumentarea în problemele teologice are aceeaşi putere demonstrativă ca şi în oricare altă ştiinţă. De reprobat este numai abuzul în folosirea acestei argumentări. Şi de abuz nu a fost scutită procedura teologică, mai ales cea din evul mediu. De fapt, în acest abuz îşi au originea cele mai multe din obiecţiile cu care ne-am ocupat. De aici şi natura lor mai mult polemico-subiectivă decât obiectiv-logică. În evul mediu, sub domnia nediscutată a scolasticii, se ajunsese la un fel de savantă şi fantastică *„ars combinatoria"*, după care orice adevăr de credinţă se putea, *trebuia chiar*, să fie dovedit şi prin raţiune. De la formula lui Anselm: *„credo ut intelligam"*, şi până la cea a lui Petrus Lombardus: *„intelligo ut credam"*, raportul dintre credinţă şi raţiune se schimbase, în chip diametral opus, în favoarea raţiunii. Conform acestui din urmă principiu, orice adevăr de credinţă trebuia înţeles prin raţiune, pentru ca apoi să poată fi crezut, – principiu dus la extrem de acea cabalistică fantastică a unui *Raymundus Lullus*, care credea că, prin ajutorul celor şapte cercuri magice, putea să dezlege orice taină de credinţă sau de ştiinţă. În felul acesta, se ajunsese în scolastică la un fel de artificială supraraţionalizare a credinţei, ceea ce a trezit pe de o parte puternica reacţie a *misticii*, iar pe de altă parte a dus la completa discreditare a scolasticii şi la dizolvarea ei, în pragul Renaşterii şi al Reformei. Şi

[87] *Kant*, sub mirajul astronomiei newtoniene, declarase că atâta ştiinţă cuprinde fiecare disciplină câtă matematică conţine.

exagerările dintr-o parte au dus la exagerări contrare, în cealaltă parte. De la atotputernicia raţiunii s-a ajuns la eliminarea ei. Prin acelaşi proces a trecut şi problema dovedirii raţionale a existenţei lui Dumnezeu. De la cele *6561* de argumente raţionale folosite în decursul evului mediu în sprijinul dovedirii acestei existenţe, după numărătoarea iezuitului *Atanasie Kircher* (1680) [88], s-a ajuns la repudierea oricărui argument. De fapt, Biserica oficială, prin reprezentanţii ei autorizaţi, fie cea catolică, fie cea ortodoxă, n-a împărtăşit niciodată aceste exagerări, mărginindu-se la cele cinci argumente clasice, şi anume: argumentul istoric, cosmologic, fizico-teologic sau teleologic, moral şi cel ontologic. Diferiţi dogmatişti şi apologeţi scad sau înmulţesc acest număr, adoptând şi criterii diferite de clasificare [89]. Kant nu recunoaşte decât îndreptăţirea a trei din aceste argumente: cel teleologic, cel cosmologic şi cel ontologic, excluzând pe cel istoric şi pe cel moral.

„Sunt posibile numai trei dovezi despre existenţa lui Dumnezeu pe cale raţională" zice Kant [90]. „Prima dovadă este cea fizico-teologică, a doua cea cosmologică, a treia cea ontologică. Mai multe nu sunt şi nici nu pot să fie". Din cele cinci argumente admise în genere de apologetica creştină, patru din ele, cel istoric, moral, cosmologic şi teologic sunt de dată veche, folosite şi de Sf. Părinţii şi înaintea lor de filozofii elini şi romani şi rămase, în diferite variante, în uzul tuturor dogmatiştilor şi apologeţilor. Argumentul ontologic e

[88] *V. Găină*: studiul citat, p. 562.

[89] Enumerarea lor şi diferitele clasificări la V. Găină, *op. cit.*, p. 664 şi I. Mihălcescu, prelegeri universitare, cap. Existenţa lui Dumnezeu.

[90] *Kant*: „Kritik der reinen Vernunft", ed. Erdmann, p. 457-458.

de dată mai nouă, datându-şi orginea de la *Anselm de Canterbury* (1033-1109), întemeietorul scolasticii, deşi urme despre el găsim şi la Fericitul Augustin, ca şi în vechea filozofie elină, la eleaţi şi îndeosebi la Platon. Totuşi acest argument a fost şi este mult discutat şi mulţi teologi nu-i admit valabilitatea. În Thomas de Aquino argumentul ontologic a avut un hotărât adversar, fapt care a dus chiar la condamnarea lui formală de către Biserica catolică [91]. Conciliul din Vatican statorniceşte prin enciclica „Dei filius" că modul de cunoaştere raţional a lui Dumnezeu e posibil, dar numai în chip *aposterioric*: „ex rebus creatis certo Deum esse cognosci potest". Argumentarea apriorică de care se foloseşte argumentul ontologic nu e admisă, şi ca atare argumentul ontologic e respins. Cu toată această respingere, el a continuat să aibă numeroşi partizani şi în sânul Bisericii catolice, dar mai ales s-a bucurat de o deosebită vază în lumea filozofică. Lucrul e explicabil, forma lui apriorică convenind atât raţionalismului cartezian, cât şi idealismului hegelian, direcţiile filozofice în care el a fost cu deosebire cultivat. Dar tocmai acest „apriorism" i-a creat poziţia critică din sânul teologiei. Argumentul ontologic deduce din ideea ce o avem despre Dumnezeu, existenţa lui, procedeu care, dacă implică dificultăţi logice, poate crea şi dificultăţi teologice, fie înlesnind misticismul, fie presupunând ontologismul. De aceea, în Biserica catolică a biruit „prudenţa" lui D'Aquino, respingând valabilitatea tezei lui Anselm, cu toată cinstea de care părintele scolasticii se bucură în sânul ei. Pe această poziţie stă şi Apologetica, chiar în a doua ediţie, a fostului Mitropolit al Blajului, *Vasile Suciu*.

[91] *Garrigou Lagrange*: în „Dictionnaire Apologétique", cap. Dieu.

În teologia ortodoxă, nu există o atitudine omogenă faţă de argumentul ontologic. Teologii ruşi ca Macarie [92] şi Silvestru de Canev [93], citează acest argument şi îl şi acceptă, dar mai mult sub latura lui psihologică, decât logică. Dintre români, regretatul V. Găină, fost profesor de apologetică la Cernăuţi, în studiul pe care l-am citat, „Despre argumentul cosmologic şi fizico-teologic", acordă argumentului ontologic o importanţă secundară, atât din cauza „formei sale din cale-afară de abstractă", cât şi din cauza „erorii logice ce o conţine, în a considera existenţa drept o calitate". O atitudine pronunţat ostilă faţă de argumentul ontologic are dogmatismul grec *Andrutzos*, în teologia sa dogmatică, tradusă în româneşte de Părintele Prof. Dr. Stăniloae.

Părintele profesor I. Mihălcescu, fostul titularul de dogmatică de la Facultatea teologică din Bucureşti [apoi Mitropolit al Moldovei – n.n.], în prelegerile sale universitare scoate argumentul ontologic între argumentele principale, condiţionând însă puterea lui de convingere de legătura şi sprijinul celorlalte argumente. Valoarea intrinsecă a argumentului ontologic apare deci oarecum scăzută. „Clasicismul" său e datorat mai mult vechimei şi faimei de care s-a bucurat în decursul istoriei decât propriei valori care-i revine. Cred că i se face însă o nedreptate. Obiecţiile care i se aduc se raportează mai mult la viciile de formulare de la unul sau altul din susţinătorii săi. Dar, deasupra acestor scăderi, argumentul ontologic are un adânc fond de adevăr şi mai ales o superioară putere de demonstraţie care lipseşte celorlalte argumente, şi face tăria specifică a argumentului ontologic.

Ceea ce vom căuta să dovedim imediat mai departe.

[92] „Introducerea în Teologia ortodoxă", p. 24.
[93] „Dogmatica Ortodoxă", 3 volume.

CAPITOLUL I

Argumentul ontologic la Anselm de Canterbury

Anselm de Canterbury şi Fericitul Augustin - Anselm şi Erigena Scotus - Disputa „Universaliilor" - Realism şi Nominalism în formularea argumentului ontologic - Mologium şi Proslogium - Anselm şi Gaunilo - „Esse in re" şi „Esse in intellectu" - Critica argumentării anselmiene.

Argumentul ontologic, în forma lui clasică, este strâns legat de formularea ce i s-a dat de către Anselm de Canterbury [94], căruia îi revine paternitatea nediscutată a acestui argument.

Fără a micşora cu ceva deplinul drept al lui Anselm în formularea acestui argument, totuşi sursa lui trebuie căutată cu mult mai adânc în literatura teologică [95] şi anume la Fericitul Augustin [96].

Înrudirea între aceşti doi iluştri reprezentanţi ai teologiei creştine e de altfel atât de strânsă, încât, în evul mediu, Anselm era considerat drept un „alter Augustinus"[97], iar asemănarea între operele lor era aşa de mare, încât meditaţii ale lui Anselm erau atribuite lui Augustin şi publicate sub numele acestuia [98]. În special în „Proslogion"[99], asemănările sunt aşa de vii, încât, citindu-l, crezi că auzi pe însuşi Augustin [100].

---

[94] Anselm de Canterbury sau Cantorbery, după alţii, s-a născut în Aosta – Italia, în 1033. Atras de faima culturală a mânăstirii Bec din Normandia, ca şi de reputaţia teologică şi filosofică a unui compatriot aflat acolo, Lanfranc, care era sufletul acestei vieţi culturale, Anselm intră în viaţa monahală a acestei mânăstiri (1060). Desfăşurând o vie activitate culturală, ajunge superiorul mânăstirii (1093), pentru a deveni arhiepiscop de Canterbury – Anglia, ca urmaş în scaun al aceluiaş Lanfranc, căruia îi succede la conducerea mânăstirii şi care îi purtase paşii din Aosta în Normandia. Păstoreşte, ca episcop, în epoca grea a luptelor pentru învestitură, până la moartea sa (1109). Mult preţuit pentru cunoştinţele şi scrierile sale teologice şi filosofice, s-a bucurat întotdeauna de un mare prestigiu în sânul Bisericii Catolice, fiind socotit drept „părinte al scolasticii", deşi scolastica propriuzisă începe ceva mai târziu, cu Abelard. *Spiritul*, însă, i-l dăduse Anselm. Dintre scrierile sale, cele ce s-au bucurat de mai multă faimă sunt: „Cur deus homo?", în care se cuprinde teoria sa asupra actului răscumpărării, cunoscută sub numele de „teoria satisfacţiei" şi care, după părerea lui Adolf Harnack, este „singura operă dogmatică originală a epocii" (vezi Al. Koyre: *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselm*, Paris, 1923) şi „Proslogium", care cuprinde mult discutatul argument ontologic, care a făcut faima lui Anselm, dar tot el i-a creat şi acea umbră de suspiciune în privinţa „catolicităţii " sale, care l-a şi împiedicat apoi a fi socotit între între „cei şapte părinţi" ai Bisericii Catolice. Cu toate aceste rezerve, posteritatea i-a decernat titlul de „doctorus magnificus", pentru ştiinţa sa, iar Biserica Catolică l-a declarat Sfânt, pentru viaţa sa. În prezent, o întreagă mişcare din sânul teologiei catolice caută să reabiliteze „in integrum" puritatea doctrinei anselmiene, înlăturând suspiciunea de ontologism, pe care *tomismul*, consecvent verdictului marelui său fondator, îl impută lui Anselm. Împlinirea a 1000 de ani de la moartea lui Anselm (1909) a fost un prilej de manifestare în acest sens, dovadă şi bogata literatură teologică ce s-a publicat cu această ocazie. (Vezi Garrigou Lagrange în *„Dictionnaire apologétique"*, p.962 şi A. Lepidi în *Revue de Philosophie*, an. 9, Nr. 12).

[95] *I. Draescke*: „Sur la question des sources d'Anselme", în „Revue de Philosophie", an IX, Nr. 12, p. 649-654.

[96] *Alexandre Koyré*: „L'idée de Dieu dans la Philosophie de St. Anselme", Paris, 1923, Intr. p. 3-7.

[97] *Alexandre Koyré*: op. cit., p. 3.

[98] *Alexandre Koyré*: op. cit., p. 3.

[99] Forma greacă de „Proslogion" e folosită de Anselm alături de cea latină „Proslogium"

[100] *Bainvel*: „Dictionnaire de Théologie catholique", vol. I. *St.Anselme* şi *Domet de Vorges*: „Le milieu philosophque à l'époque de Saint Anselme" în „Revue de Philosophie", Nr. 12, anul 1909, p. 613.

În ceea ce priveşte *Proslogionul*, asemănările nu se mărginesc numai la fond, ci ele trec şi la formă[101], căci, în afară de fundamentul filosofic al experienţei interne, comună amândurora, însăşi forma exhortativă în care e redat argumentul ontologic din *Proslogion* aminteşte factura „Confesiunilor" lui Augustin[102]. Cu toată această strânsă înrudire de fond şi de formă dintre „maestru şi discipol"[103], opera lui Anselm e departe de a fi „o simplă repetare sau imitare" a Fericitului Augustin.

„Anselm", zice unul din recenţii săi cercetători[104], „urmează pe Sf. Augustin, dar nu îl repetă. Opera sa e tot aşa de personală, ca şi cea a maestrului său, şi aceasta îi dă tot farmecul şi valoarea". Şi tot acest minuţios cercetător al scrierilor lui Anselm adaugă: „Operele lui Anselm nu sunt colecţii sau repetări de texte ale marelui înaintaş, ci sunt operele unui spirit *congenial* cu cel al Sf. Augustin, spirit tot aşa de profund, dacă nu tot aşa de vast"[105]. Această congenialitate a dus în chip firesc pe Anselm către opera Fericitului Augustin pe care o repune, după secole de formală preţuire, dacă nu de uitare [106], în justa ei valoare, integrând-o fecund în preocupările epocii sale şi pregătind, prin ea, bazele filosofice, din care vor răsări, atât *scolastica*, cât şi *noua filosofie*.

[101] *Clemens von Bäumer:* „Philosophie des Mittelalters", în „Kultur der Gegenwart", Th. I. Abt. 5, p. 323.

[102] *I. Draescke:* „Sur la question des sources d'Anselme", în „Revue de Philosophie", an IX, Nr. 12, p. 651-652.

[103] *Alexandre Koyré:* op. cit., p. 4.

[104] *Alexandre Koyré:* op. cit., p. 4.

[105] *Alexandre Koyré:* op. cit., p. 5.

[106] *Alexandre Koyré:* op. cit., p. 108.

Căci vasta activitate de scriitor a fericitului Augustin e de egală importanţă, atât pentru teologie, cât şi pentru filosofie. La capătul unei lumi care-şi trăia, obosită şi sceptică, amintirile unei vechi splendori, prin cei din urmă neoplatonici, şi la începutul perioadei de plină vigoare în afirmarea cugetării creştine în toate domeniile, figura lui Augustin apare, dominând epoca, depăşind-o chiar, şi pregătind, prin teologia sa, *Scolastica*, iar prin filosofia sa, *Renaşterea* şi *noua filosofie*.

Un precursor pentru scolastică, el este, peste ea, un înnoitor pentru filosofie[107], pregătind pentru teologie pe *Anselm*, iar pentru filosofie pe *Descartes* [108]. Răsărit la *încrucişarea* a *două epoci*, una de apus a păgânismului şi alta de triumf a creştinismului, el poartă în sine tot tragicul nelămurit al uneia şi patosul viu şi creator al alteia. Temperament pasionat şi aprig, zbătându-se între păgânismul culturii sale şi creştinismul credinţei sale, îşi oferă el însuşi sursa celei mai bogate şi variate analize a „vieţii sufleteşti". Adânc cunoscător şi fin analist al sufletului omenesc, el interiorizează, mai adânc ca Plotin şi mai fericit ca Origen, preocupările filosofice ale timpului său, creând pentru filosofie, ca şi pentru teologie, acel nou capitol al *experienţei interne*, de care vibrează „Confesiunile" şi care va fi sursa *meditaţiilor* din „Monologum" şi exhortaţiilor din „Proslogium" la Anselm[109], ca şi a „Meditaţiilor" de mai târziu ale lui Descartes[110].

[107] *W. Windelband:* „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", p. 230-231.

[108] *Le Comte Domet de Vorges:* „Saint Anselme", Paris, 1901, p.299.

[109] *Alexandre Koyré:* op. cit., p. 10 şi 13.

[110] *Überweg-Heinze:* „Grundriss der Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 130.

Sceptic și maniheic, el caută să învingă propriile sale îndoieli și frământări prin aflarea unui *criteriu al siguranței*. Acest criteriu îl găsește, față de *scepticismul academic*, în *universalitatea ideilor*, iar față de *misticismul maniheic*, în *ecumenicitatea bisericii*. În ambele cazuri, la Augustin biruie *principiul universalității*, care în fond nu este decât cel al *autorității*[111]. Propriile sale *îndoieli* au fost sursa propriei sale *salvări*, procedeu care, caracteristic lui Augustin, ne amintește de cel al lui Descartes[112]. Și la unul și la celălalt *îndoiala* devine un izvor fecund pentru aflarea siguranței, căci și la Augustin, ca și mai târziu la Descartes, urmarea îndoielii este *adevărul*.

„Căci numai pentru aflarea adevărului există îndoiala", zice Augustin în „De vera religione" (39-72), frază ce o vom regăsi repetată, cuvânt cu cuvânt, în „Meditația a II-a" a lui Descartes, de această dedublare[113] beneficiind mai multe scrieri ale lui Augustin față de „Meditațiile" lui Descartes[114].

[111] Aceasta și explică faptul, atât de curios la prima vedere, că doctrina augustiniană, atât de *teoretică* în temeiurile sale, culminează totuși într-o chestiune „practică", ca aceea a *pelagianismului*, și se integrează toată în ordinea juridico-practică a bisericii romane.

[112] *Uberweg- Heinze*: „Grundriss", vol. 2, p. 130 și vol. 3, p. 95 și *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 344.

[113] Aceste asemănări, prea evidente, au făcut să se vorbească chiar de un *plagiat* al lui Descartes, cum l-a caracterizat *Huet*, deși Descartes afirma că n-a citit pe Augustin, ceea ce este, evident, inadmisibil.

Studiind în colegiul iezuit „La Fléche", oricâtă repulsie ar fi avut Descartes pentru lectura textelor vechilor filosofi, ele i s-au impus și, indiferent dacă Descartes a reținut numele autorului odată cu textul, cum crede *Huet*, sau că a reținut și a reprodus numai ideile generale din textele și doctrinele curente evului mediu, el păstrându-și toată originalitatea, cum afirmă *Picavet* în a sa „Essais d'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies médievales" (Paris 1913, p.329-330), influența lui Augustin era firească și inevitabilă. În orice caz, această influență e prea vădită spre a o tăgădui, dar asemănarea de texte poate fi mai decent și mai plauzibil explicată prin afinitățile firești între genialitățile creatoare decât prin suspiciuni de plagiate ordinare.

[114] *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 344.

Dar tocmai din faptul că *adevărul rămâne* deasupra tuturor schimbărilor, rezultă pentru natura lui două atribute esențiale: *existența* și *idealitatea* lui. Numai ceea ce este *adevărat există*, spuneau deja vechii eleați, principiu valabil atât pentru Platon, cât și pentru Augustin, pentru care „fără adevăr existența nici nu este posibilă" („De vera religione", p. 72.)

Adevărul fiind necorporal: *per se ipsum non per corpus verum intuitur* (De trinitate XII. 22) și *existența* sa este *necorporală* și nu poate fi concepută decât ca parte imutabilă și eternă a *supremei realități*, care este Dumnezeu – *„suprema existență, suprema veritate și suprema bunătate"* sau, redând proprii termeni ai lui Augustin: *unum, verum, bonum*.

Dumnezeu este *suprema existență* „căci mai sus decât Dumnezeu nu poate fi cugetată o altă existență"[115], *suprema esență*, „summa essentia"[116], în El fiind cuprinse, în *cel mai înalt grad*, „summe est", toate existențele și față de perfecțiunea Căruia celelalte lucruri își gradează propria lor existență[117].

Dumnezeu este *suprema frumusețe*, „omnis pulchritudinis forma"[118], și *supremul bine*, „summum bonum, quo su-

[115] *Augustin*: „De vera religione", p. 57; „De Libero arbitrio": 11, 6; „De doctrina christiana": I. cap. 7.

[116] Idem: „De Civitate Dei", XII, cap. 2.

[117] *Augustin*: „Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et idei immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summe sicut ipse est, et alius dedit amplius allis minus: atque et natura essentiarum gradibus ordinavit". „De Civitate Dei", XII, Cap. 2.

[118] Idem: „De vera religione", p. 21

perius non est[119], quo nihil melius sit atque sublimus"[120], „bonum omnis boni"[121].

Dumnezeu, posedând toate perfecţiunile în cel mai înalt grad, nu poate fi privat de *existenţă*, cu atât mai mult cu cât, *existenţa fiind un bun*, de el nu poate fi lipsit tocmai binele suprem, Dumnezeu[122].

„A fi, a exista" este un bun şi o perfecţiune după Augustin[123] şi de această perfecţiune nu poate fi lipsită fiinţa absolut perfectă, absolut bună, care este Dumnezeu. Mai mult ca oricare altul, acest atribut nu se poate separa, nici distinge de Fiinţa Absolută, nici de perfecţiile Sale, nici de esenţa Sa. Existenţa nu formează decât un tot singur cu esenţa lui Dumnezeu, cu El Însuşi: „Deus est suum esse"[124].

Dumnezeu, fiind suprema bunătate şi suprema perfecţiune, cuprinde prin aceasta şi suprema existenţă. Aceasta rezultă a fi baza cugetării lui Augustin, cugetare care cuprinde în fond elementele care stau la baza cugetării anselmiene. Ea formează şi la Augustin una din probele sale pentru existenţa lui Dumnezeu, aşa-numita probă *metafizică*, dacă se au în vedere speculaţiile referitoare la suprema existenţă, sau proba *psihologică*, dacă se consideră *punctul de plecare* pentru ajungerea la aceste speculaţii *îndoiala sufletului omenesc* în căutarea adevărului.

[119] Idem: „De natura boni", cap. 1.

[120] Idem: „De Doctr. Christ.", cap. XII.

[121] Idem: „ De Trinitate", VIII, c. 4.

[122] Idem: „De Civitate Dei", XI, p. 27.

[123] Idem: „De vera religione", p. 9: „In quantum est, quidquid est, bonum est", „De vera religione", 18, c. 137: „Ipsum enim quantumcunque est bonum est, quia summum bonum est summe esse". „De Civitate Dei", XIV, II, XII. 3. „In quantum naturae sunt, utique bonae sunt".

[124] *Al. Koyré*, op. cit., p. 197.

Fireşte, la Augustin nu vom găsi această probă concentrată într-o singură formulă şi nici măcar expusă într-o singură scriere, ci elementele sale de bază le găsim în toată opera augustiniană. Din ea şi-a luat Anselm elementele pentru argumentarea sa. Căci toate aceste elemente erau prea vizibile, ca să nu ducă la formularea argumentului ontologic, şi este chiar de mirare că Augustin, care a pus premisele, nu a tras şi concluzia.

Lipsa acestei concluzii, care apare chiar ca o *lacună*[125] în opera lui Augustin, este completată de Anselm cu argumentul său ontologic, beneficiind de toate onorurile, dar şi de toate riscurile acestei concluzii, căci aici e sursa, atât a psihologismului, dar mai ales a *ontologismului*, de care a fost, în special, învinuit Anselm[126].

Dar de acuza adusă mai târziu *discipolului* n-a fost întru totul scutit nici *maestrul*[127]. Numai că, în cazul de faţă, faptul că Augustin n-a tras concluzia, deşi premisele erau puse, l-a scutit de atac, sau, pentru a folosi expresia patrologului catolic Tixeront: „doctorul nostru a ştiut să evite aceste primejdii"[128].

Augustin, mereu suspectat, când de neoplatonism, când de maniheism, a trebuit să fie prudent în desfăşurarea pro-

[125] *Al. Koyré*, op. cit., p. 197.

[126] Ontologismul, care este altceva decât argumentarea ontologică, constituie vina *tacită* pe care Thomas d'Aquino o aduce lui Anselm pentru argumentul său.

[127] Despre Augustin se spunea că este mai degrabă un convertit al neoplatonismului decât al creştinismului. Ataşamentul fericitului Augustin faţă de Plotin este notoriu. Reproşul ce-l făcea lui Plotin era doar faptul că, deşi Plotin cunoştea pe Tatăl, Fiul şi pe Sf. Duh, nu ştia de întruparea Fiului în Persoana lui Iisus.

[128] *Tixeront*: „Histoire des Dogmes", vol II, p. 239-240.

blemelor teologice şi filosofice, deşi dualitatea *creştinism-neoplatonism*, rămâne inerentă cugetării sale[129].

Fondul argumentului ontologic îl găsim deci la Augustin, *forma* urmează să aparţină lui Anselm. Însă nici *ea întru totul.*

Teza centrală, care alcătuieşte axa argumentării anselmiene şi care revine de atâtea ori în decursul dezvoltării argumentării din *Proslogion*, acel: *„Deus estid quo majus cogitari non possit"* îl găsim, cu mici variaţii, şi la Augustin, în diferite pasaje, spre exemplu: „deus est summum bonum, quo *esse aut cogitari melius nihil possit"* (De Trinitate 8, 4) sau „summum bonum omnino et *quo esse aut cogitari melius nihil possit* aut intelligendus aut credendus, est Deus" (Lib. De Mor. c. II.)

Fireşte, cu toate aceste asemănări de formă, opera din *Proslogion* îşi păstrează toată importanţa sa şi chiar şi toată *originalitatea* sa.

Căci oricât de mare şi de importantă ar fi fost influenţa lui Augustin, ea nu trebuie exagerată. Pe lângă *moda epocii*, a cărei erudiţie teologică constă în bună parte în studiul şi cunoaşterea operelor lui Augustin[130], se adaugă la Anselm o preferinţă şi înclinare specială pentru marele înaintaş. Totuşi, ar fi exagerat să se spună, cum face Nourisson[131] spre exemplu, că „Anselm n-a scris o pagină fără a se gândi la Augustin".

[129] *W. Windelband:* „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", p. 239-240.

[130] *Maurice de Wulf:* „Histoire de la philosophie médiévale", vol. I, p. 72-73 şi *Al. Koyré*, op. cit., p. 108.

[131] *Nourrison:* „La Philosophie de St. Anselme", vol. II, p. 167. „St. Anselm n-a scris, s-ar putea zice, o singură pagină, fără să nu fi avut în gând, ca punct de plecare, un pasaj din St. Augustin".

Chiar în legătură cu *Monologium* şi *Proslogium*, unde această influenţă e în special accentuată, spiritul de concentrare şi de precizare a chestiunilor, precum şi noua şi succinta formulare a problemelor sunt opera nediscutată a lui Anselm. Dar chiar faptul că Anselm a suferit şi influenţa altor scriitori, în afară de aceea a lui Augustin, constituie prin sine însuşi o necesară corectură a acestor exagerări.

* * *

Luând în discuţie aceste influenţe, nu poate fi vorba de aceea a lui *Lanfranc* din mânăstirea Bec. *Lanfranc* îi era inferior lui Anselm; distanţa care îi separa era prea mare ca să se poată vorbi de vreo influenţă[132]. Lanfranc nici nu-l putea înţelege pe Anselm şi într-o admonestare „critică chiar sever subtilităţile şi inovaţiile lui Anselm, a cărui operă şi metodă îi apăreau lui Lanfranc cu totul primejdioase"[133]. Este vorba însă de influenţa altor doi mari înaintaşi, cu care Augustin îşi împărţea autoritatea în această epocă: Sfântul *Dionisie Areopagitul* şi, mai ales, *Ioan Erigena Scotus*. Influenţa acestuia din urmă apare evidentă, în chiar geneza formulării argumentului ontologic la Anselm, încât ea nu mai poate fi negată. Dacă însă influenţa lui Dionisie Areopagitul este în genere admisă, întrucât e cert că Anselm cunoaştea opera acestuia, care se găsea şi în biblioteca mânăstirii din Bec şi din care se găseşte chiar un citat într-una din omiliile lui Anselm[134] [este vorba despre opera *pusă pe seama* Sf. Dionisie Areopagitul şi denumită, actualmente, Pseudo-Dionisie Areopagitul –

[132] *Al. Koyré*, op. cit., p. 100-101.

[133] *Al. Koyré*, op. cit., p. 101.

[134] *Al. Koyré*, op. cit., p. 112.

n.n.], sunt mulţi însă, în special dintre reprezentanţii teologiei catolice, care caută să nege orice influenţă din partea lui Erigena Scotus. Aceasta din motive lesne de înţeles: admiterea unei atare influenţe din partea „subtilului Doctor"[135], „Părinte al antiscolasticii"[136], declarat eretic în repetate rânduri[137], era, în cazul lui Anselm, jenantă.

Acestă influenţă este admisă şi evidenţiată însă de cei mai mulţi cunoscători ai curentelor filosofice şi teologice din evul mediu, precum sunt: *Rousselot*[138] şi *Rémusat*[139], dintre cei mai vechi, şi *Picavet*[140], *Filiattre*[141] şi *Maurice de Wulf*[142], dintre cei mai recenţi. Dar proba cea mai evidentă ne-o oferă însăşi operele lui Anselm, care au *multiple asemănări* cu opera marelui antiscolastic. Aceste multiple asemănări au făcut pe Rousselot să vorbească chiar de *identitate de doctrină* între aceşti doi protagonişti, ceea ce este desigur exagerat, date fiind curentele direct opuse cărora ei le-au dat naştere[143], curente care au dominat evul mediu până la Renaştere şi Noua filosofie. Tot exagerare este şi procedeul contrar, de a nega orice influenţă a lui Erigena asupra lui

[135] Evul mediu a decernat acestui profund cugetător al veacului al IX-lea deplin meritatul titlu de „Doctor subtilis".

[136] Alături de scolastică, anterior ei şi contrar ei, a existat, în evul mediu, şi un curent antiscolastic al cărui întemeietor şi animator a fost Erigena Scotus.(Vezi Maurice de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, vol. I, 122-131).

[137] La sinoadele din Valence în 855, Langres în 877 şi Sens în 1225.

[138] *Rousselot*: „Études sur la philosophie dans le moyen age", 1842.

[139] *C. de Rémusat*: „Anselme de Canterbury", Paris, 1868.

[140] *F. Picavet*: „Essais sur l'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies médievales", 1913.

[141] *Ch. Filliatre*: „La philosophie de st. Anselme", 1920. Paris.

[142] *Maurice de Wulf*: „Histoire de la philosophie médievale", vol. I, p. 129.

[143] Anselm era „Părintele scolasticii", iar Scotus, „Părintele antiscolasticii".

Anselm, atribuind asemănările evidente dintre ei faptului că amândoi au avut acelaşi izvor comun de inspiraţie – pe Augustin. Aşa face şi Al. Koyré[144], care tăgăduieşte orice influenţă a lui Erigena asupra lui Anselm. Aceste asemănări *există* şi nu e nevoie de mers la Augustin pentru a fi explicate. Erigena Scotus trăise şi scrisese în secolul care abia precedase pe Anselm şi influenţa lui, destul de răsunătoare pe vremuri, era încă vie pe timpul lui Anselm, care ia chiar direct parte la discutarea controversei *Triteismului*, controversă inaugurată de *Roscelin* sub directa influenţă a scrierilor lui Erigena Scotus[145].

Faptul că Anselm nu citează nicăieri pe Erigena Scotus sau că operele acestuia nu figurează în biblioteca mânăstirii din Bec, nu constituie vreo dovadă în sprijinul acestei afirmaţii, deoarece e cunoscut faptul, remarcat de însuşi Koyré, că *Anselm nu citează aproape deloc*, excepţie făcând doar cu Augustin, pe care, deşi îl utilizează foarte des, îl citează extrem de rar[146]. Deci, cu atât mai puţin îl va fi citat pe Erigena Scotus, chiar dacă îl cunoştea şi folosea.

Lipsa din biblioteca abaţiei din Bec a operelor lui Erigena Scotus nu poate constitui proba decisivă că Anselm nu cunoştea aceste opere. Cunoştinţele lui Anselm nu se vor fi redus strict numai la ceea ce conţinea modesta bibliotecă din Bec, deşi e cunoscută munca pe care a depus-o el la această bibliotecă, copiind şi corectând texte.

Anselm nu poate fi străin de opera subtilului cugetător, premergător al scolasticii şi, chiar dacă ar fi adevărat că

[144] *Al. Koyré*, op. cit., p. 112.

[145] *Maurice de Wulf*, op. cit., vol. I, p. 117 şi 135.

[146] *Al. Koyré*, op. cit., p. 110.

opera acestuia, „puţin înţeleasă în veacul al IX-lea şi al X-lea, a fost aproape uitată în veacul al XI-lea"[147], ea nu poate fi ignorată totuşi de un spirit superior ca al lui Anselm, care îşi depăşea cu mult epoca şi contemporanii. Aceasta cu atât mai mult, cu cât, după cum constată adâncul cunoscător al cugetării evului mediu, Maurice de Wulf, opera lui Scotus Erigena „chiar dacă n-a fost suficient înţeleasă de contemporanii imediaţi, ea a exercitat totuşi o influenţă considerabilă de-a lungul întregului ev mediu. Remi D'Auxerre şi Gerbert îl utilizează în secolul al X-lea; Beranger se referă la el. Abelard, Garnier de Rochfort, Main de Lille sunt la curent cu doctrinele sale, un Hugo de St. Victor utilizează scrierile sale"[148].

Puternica influenţă exercitată în veacurile XII şi XIII de Scotus Erigena şi care a dus la definitiva condamnare a scrierii sale capitale, *„De devisione naturae"*, în 1225, nu era posibilă fără existenţa ei şi în veacurile anterioare, pline încă de ecoul răsunătoarei certe dintre Gotschalk şi Erigena Scotus asupra *predestinaţiei*. Cearta dăduse, într-un fel, câştig de cauză lui Erigena, cu toată condamnarea cărţii sale „De predestinatione".

Dar o dovadă elocventă a acestei controverse ne-o oferă însuşi argumentul ontologic al lui Anselm. Deşi în vădită dependenţă de Augustin, argumentul ontologic apare la Anselm ca o urmare directă a acelei mari dispute care a pasionat întreg evul mediu: *Disputa „Universaliilor"*.

Vechea controversă dintre *idealismul* platonian şi *dinamismul* aristotelic, dintre *transcendenţa* sau *imanenţa* ideilor, reapare în evul mediu sub forma *realismului* şi *nominalismului*.

[147] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 110.

[148] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 117.

Obiectul discuţiei era dacă *noţiunile generale* ale lucrurilor, *Universalia*, sunt *substanţe*, „res", de aici şi denumirea de *realism* – adică dacă au existenţă proprie şi independentă de lucrurile concrete şi individuale, acel „χορισμός" al lui Platon; sau dacă ele sunt simple *abstractizări mintale*, simple nume, *„nomina"*, de unde denumirea de *nominalism*.

Vechea controversă dintre Platon şi Aristotel, dintre „ιδέα" şi „ἐντελεχεια", a fost şi mai accentuată în neoplatonism, prin altoirea panteismului mistic peste transcendenţa ideilor; iar prin *Isagogia* lui Porfiriu, pe de o parte, pentru cugetarea laică, prin Dionisie Areopagitul, pe de altă parte, pentru cugetarea teologică, a fost trecută drept moştenire evului mediu. Cel dintâi prilej de discuţie asupra acestei probleme îl oferă Boeţiu[149] la începuturile evului mediu (470-525), prin *Comentariul* său asupra *Isagogiei* lui Porfiriu. Prin deosebirea făcută de el între *subsistentia* şi *intellecta*, referitor la cele 10 categorii aristotelice, care *„sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint"*, disputa universaliilor era deschisă, cu atât mai mult cu cât Boetius însuşi era indecis în tranşarea problemei[150]. Pornind de la categorii, problema s-a generalizat, extinzându-se asupra tuturor noţiunilor generale – genuri şi specii, concentrându-se în întrebarea: Ce

[149] Boeţiu, got creştinat, ajuns mare demnitar la curtea regelui ostrogot Teodoric, a fost şi un emerit filosof. Scrierile sale, în cea mai mare parte traduceri şi comentarii din vechii filosofi, Aristotel şi Porfiriu îndeosebi, au fost mult preţuite şi citite la începutul evului mediu. În special scrierea sa „De consolatione philosophiae" s-a bucurat de o mare consideraţie în tot decursul evului mediu.

[150] Vezi Maurice de Wulf, op. cit., p. 96-97, vol. I.

sunt noţiunile: *subsistentia* sau *nuda intellecta* – *„res"* sau *simple „nomina"* ?[151] Evul mediu a răspuns în chip felurit acestei întrebări, dând naştere la trei direcţii deosebite: a) *Realismul extrem*, care afirmă că noţiunile sunt anterioare lucrurilor şi există independent de ele: *universalia ante res*. b) *Realismul moderat* sau aristotelic care afirmă că – concepte şi lucruri – sunt inseparabil legate unele de altele: *Universalia in rebus*. c) *Nominalismul*, după care noţiunile sunt simple abstracţii deduse din lucruri, simple *„nomina"*: *universalia post res*.

Realismul extrem este cel care precumpăneşte la începutul evului mediu, iar între reprezentanţii lui îl găsim pe Erigena, cât şi pe Anselm. La început însă, toată această discuţie avea mai mult o semnificaţie logică. Ea capătă o nouă importanţă şi altă amploare, cu o *vie rezonanţă* pentru problemele teologice, prin intrarea în arenă a lui Scotus Erigena[152]. Intervenţia lui este hotărâtoare, atât prin traducerea latină din originalul grec a scrierilor lui Dionisie Areopagitul, cât şi prin opera sa originală *„De divisione naturae"*.

[151] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 117, 128, 130, vol. I.

[152] *Ioan Scotus Eriugena*, cum este corect, şi nu *Erigena*, după cum în chip obişnuit, dar greşit, îl găsim redat de cei mai mulţi istorici şi cum fatal vom fi siliţi să-l denumim şi noi, este una dintre cele mai interesante personalităţi ale evului mediu. Apărută cu mult înainte de începerea scolasticii, gândirea sa, de o profunzime şi originalitate singulară, e neînţeleasă de masa contemporanilor, de aici şi soarta zbuciumată pe care a avut-o. Data naşterii nesigură: între 810-815. Irlandez de origine, trăia însă în Scoţia, de unde ambele sale denumiri (Eriugena şi Scotus, „Eri" sau „Erin" fiind vechea denumire a Irlandei); este chemat în Franţa de Carol Pleşuvul ca director de şcoli palatinale din Paris. Cunoscător al limbii greceşti, lucru extrem de rar pe vremea sa, traduce, prin însărcinarea regelui, în 858, operele lui Dionisie Areopagitul, trimise ca dar imperial curţii franceze de împăratul bizantin Mihail Balbus.

Prin traducerea scriitorilor orientali şi în special a Areopagitului, teologia apuseană ia pentru prima dată contact cu *realismul mistic* al unui profund cugetător creştin, înrudit îndeaproape cu terminologia şi dialectica neoplatonică, iar prin opera originală, în special prin acea mult discutată „De divisione naturae", ea însăşi fruct neîndeajuns de copt al lecturii orientalilor, aceeaşi teologie occidentală ia contact cu o întreagă serie de probleme teologice izvorâte din considerente logice.

În sensul celui mai pronunţat realism neoplatonic, noţiunile generale – *Universaliile* – sunt considerate de Erigena ca *reale* şi *primare*, ca acelea ce *premerg, condiţionează şi produc* lucrurile individuale: *Universalia ante res*. Aceste „Universale" nu sunt numai „substanţe" – *res*, ci sunt şi *singurele reale*, cu atât *mai reale, cu cât sunt mai generale*.

Dependenţa *logico-formală* dintre general şi particular devine una *substanţială*, ca de la *substanţial* la *accidental*, sau ca *de la cauză* la *efect*; *dependenţa logică este prefăcută într-una metafizică*.

Erigena construieşte astfel o *piramidă* a noţiunilor, *gradând pe scara generalităţii scara realităţii* [153]. Astfel, cea mai generală noţiune e cea mai reală şi în acelaşi timp sursa şi cauza tuturor celorlalte noţiuni. *Cea mai generală noţiune este cea de Dumnezeu, deci este şi cea mai reală* – *ens realissimus*; suprema generalitate este şi suprema realitate, *summa esentia* este şi *summa existentia*.

Dumnezeu, ca supremă realitate şi supremă existenţă, conţine în Sine toate celelalte existenţe particulare sau indi-

[153] *W. Windelband*: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", p. 242-243.

viduale, deci este cauza şi principiul generator al tuturor. Pe acest eşafodaj logic îşi altoieşte Erigena toată metafizica sa panteistă din „De divisione naturae": Din realitatea supremă, Dumnezeu, cauza creatoare, „natura creatrix, qui creat, non creatur", se creează lumea printr-un proces de gradată desfăşurare – *„egressus"* – a noţiunilor de la general la individual, aşa că lumea nu este decât acest *„Deus explicitus"*, pentru ca apoi, printr-un alt proces de reîntoarcere, *„regresus"*, natura să *redevină* Dumnezeu, „Deus ut finis omnium" qui „neque creat, neque creatur"[154].

Panteismul lui Erigena este categoric: Dumnezeu şi lumea sunt una; prin primul proces, cel al *creaţiei*, Dumnezeu devine natura, iar prin cel de-al doilea, cel al *deificaţiei*, natura devine Dumnezeu. Era firesc ca acest panteism simplist şi făţiş să fie condamnat de biserica apuseană, cum a şi fost, cu toată apărarea pe care şi-o face Scotus, spunând că în aceste păreri ale sale nu face decât să redea pe cele ale lui Dionisie Areopagitul şi ale lui Maxim Mărturisitorul[155]. Aceasta este o afirmaţie gratuită, provenind fie din confuzie între textele scriitorilor creştini cu ale altora, platonici sau neoplatonici, fie din confuzia şi lipsa de înţelegere justă a textelor traduse. Pentru prima supoziţie pledează cultul său pentru Platon, pe care îl şi consideră „philosophorum summus", deşi ţine să adauge: ne videas sectam illius sequi (De div. nat. III, 36, 37)[156]. Pentru a doua pledează frecventele erori de traducere din textele greceşti, după cum au arătat Draescke şi Al. Koyré[157].

---

[154] *Paul Deussen*, op., vol II, p. 377.
[155] *Ueberweg-Heinze*: „Grundriss", vol. II, p. 167-168.
[156] *Ueberweg-Heinze*: „Grundriss", vol. II, p. 167-168.
[157] *Al. Koyré*, op. cit., p. 139.

Cu toată condamnarea pe care şi-a atras-o Erigena, din cauza panteismului său, influenţa lui rămâne considerabilă. Problemele puse de el vor continua să influenţeze şi să fecundeze întreaga desfăşurare a scolasticii. Părerea lui Saint-René Taillandier, că „Scotus Erigena nu numai că este părintele filosofiei scolastice, dar că a cuprins în el toată dezvoltarea ei de mai târziu"[158], nu este o simplă exagerare.

Deci Anselm a găsit atmosfera deja pregătită de Erigena, în sensul acestui realism extrem. Dumnezeu, ca supremă realitate şi *singură realitate*[159], din care emană şi de care depind toate celelalte realităţi, dacă era esenţa filosofiei lui Erigena, era în acelaşi timp şi cea mai tipică formă a realismului extrem[160], pe care vom găsi-o şi la Anselm, „nu ca o simplă soluţie a problemei Universaliilor, aşa cum o înţelegeau contemporanii săi, ci ca o soluţie a legăturii indivizilor cu speţa, a speciilor cu genul şi a genurilor cu Dumnezeu"[161].

Dumnezeu fiind noţiunea cea mai generală era şi *fiinţa* cea mai reală, şi aceasta era şi concluzia ultimă a realismului extrem. Pe această poziţie stăteau şi Erigena şi Anselm[162].

Erigena însă conchisese: Dumnezeu, Suprema realitate, e şi *singura* realitate, deci alături de ea nu mai poate exista altă realitate. De aici *panteismul* său. Anselm însă va concluziona: Dumnezeu, Suprema realitate, este şi *absoluta* realitate, o mai mare realitate decît aceasta neputând fi cugetată. De aici *raţionalismul* său.

---

[158] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 122.
[159] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 125.
[160] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 128.
[161] *Maurice de Wulf*, op. cit., p. 118.
[162] Asemănarea e aşa de mare între ei, încât Anselm a fost bănuit chiar de panteism. Vezi *de Wulf*, p. 118.

Completarea şi corectarea lui Erigena o face Anselm prin Augustin şi lângă „*ens realissimus*" al lui Scotus, el adaugă pe „*ens perfectissimus*" al lui Augustin. Din ambele a reieşit argumentul din „Proslogion". Îmbinarea lor într-o singură formulă, pe baza unui singur principiu, este meritul şi *aportul original* al lui Anselm. Acest principiu este cel al *contradicţiei*, care dă şi *caracteristica logică* a argumentului ontologic.

Augustin, ca şi Erigena, ajunsese la „ens perfectisimum" şi „ens realissimum" pe calea inducţiei. Anselm utilizează calea deductivă a contradicţiei. Argumentarea lui este *apriorică*, celelalte sunt *aposteriorice*. Folosirea principiului contradicţiei şi-o întemeiază Anselm pe accentuarea unui element de bază al realismului extrem: acea perfectă corespondenţă între „ens reale" şi „ens logicum"[163], între realul *conceptual* şi realul *extra-mintal*[164] sau, cum ar zice Anselm, între „*esse in re*" şi „*esse in intellectu*"[165].

Cu aceasta, toate elementele argumentului ontologic sunt date: Dumnezeu *ens perfectissimum* este şi „*ens realissimum*", adică Dumnezeu, Fiinţa Atotperfectă, este şi Atotreală, atât în minte cât şi în afară de minte; aceasta în baza corespondenţei între „ens logicum" şi „ens reale", cât şi în baza principiului contradicţiei. Cine neagă această corespondenţă cu caracter de *identitate* comite o *dublă contradicţie*. Întâi, fiindcă un Dumnezeu care nu ar exista decât în minte, „in intellectu solo", dar nu ar exista şi în afară de minte, „extra mentem", ar contrazice principiul de bază al realis-

[163] *Ios. Geyser*: „La démonstration *apriori* chez Saint Anselme" în „Revue de Philosophie", an 9, p. 666.

[164] *De Wulf*, op. cit., vol. I, p. 94.

[165] *Anselm*: „Proslogion"

mului extrem: corespondenţa între existenţa logică şi cea reală. În al doilea rând, ar contrazice şi noţiunea de atotperfecţiune, fiindcă un Dumnezeu care ar exista numai „în minte" ar fi mai puţin perfect decât unul care ar exista şi „în afară de minte", deci n-ar mai fi Fiinţa Atotperfectă, ceea ce ar fi, evident, absurd.

Acestea sunt, în esenţă, elementele care au dus pe Anselm la *ideea* argumentului, cât şi la *formularea* lui. Aşa îl găsim în cap. II şi III din „Proslogium". Să redăm în întregime acest text pentru că, prin chiar analiza textului, vom putea explica mai bine în ce-i constă importanţa.

Iată textul: „Ergo Domine qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus, et esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliquid talis natura, quia *dicit insipiens, in cordo suo: Non est Deus?* Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est etiamsi non inteligat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere, rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum facit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod iam fecit.

Convinicitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest, cogitari et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est

quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit, potest cogitari non esse, id ipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu Domine Deus noster!".

Ceea ce, în traducere ar fi precum urmează: „Doamne, Care dai înţelegere credinţei, dă-mi mie, ca eu, atât cât Tu îngădui, să pot cunoaşte, că Tu eşti aşa cum noi credem şi că Tu astfel eşti, precum noi Te credem. Noi credem însă că Tu eşti ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta. Sau nu este nici o fiinţă de acest fel, căci „zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu" (Psalm 14,1). Însă e sigur că acest nebun chiar, când aude cuvintele acestea, când zic despre ceva decât care ceva mai mare nu se poate cugeta, înţelege – (cugetă – ceva când le aude, şi ceea ce el cugetă, aceasta există în mintea lui, chiar dacă el nu înţelege (pricepe că aceasta există). Căci desigur altceva este ca un lucru să fie prezent în minte, şi altceva a înţelege că acest lucru este prezent şi în realitate. Căci dacă un pictor îşi precugetă (făureşte în minte) ceea ce el vrea să picteze, are acest ceva în minte, însă ştie că tabloul, pe care el încă nu l-a pictat, nici nu există în realitate. După ce l-a pictat însă, îl are şi în minte, dar ştie de asemenea că tabloul pe care l-a pictat există şi în realitate. La fel deci şi nebunul este silit să se convingă (să mărturisească) că, cel puţin în mintea sa, există

ceva mai mare decât care altceva nu poate fi cugetat; căci când aude această cugetare o înţelege; ceea ce este însă înţeles, este şi prezent în minte. E sigur însă că acel ceva, decât care altceva mai mare nu poate fi cugetat, nu poate fi prezent numai în intelect. Căci presupunând că acel ceva ar fi numai în intelect, el ar putea fi cugetat totuşi ca existând şi în realitate (în afară de intelect) şi aceasta ar fi atunci şi mai mare (faţă de ceea ce există numai în minte).

Presupun aşadar că acel ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, ar fi numai în minte, atunci acest ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, ar fi totuşi ceva decât care se poate cugeta ceva mai mare; ceea ce evident este imposibil. Trebuie să existe, aşadar, în chip neîndoielnic, ceva decât care să nu se poată cugeta altceva mai mare şi anume să existe atât în minte, cât şi în realitate. Şi să existe cu atâta putere de adevăr, încât în nici un caz să nu poată fi cugetat că nu există (neexistenţa lui să nu poată fi nici într-un caz cugetată).

Aşadar, poate fi cugetat ceva despre care să nu se poată cugeta că n-ar exista; şi acesta e mai mare decât ceva despre care se poate cugeta că ar putea să nu existe.

Căci dacă acel ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, ar putea fi cugetat ca neexistând (în realitate), atunci n-ar mai fi acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta; ceea ce este absurd.

Aşadar este sigur că există ceva mai mare decât care altceva nu se poate cugeta şi care niciodată nu poate fi cugetat ca neexistând şi acesta eşti Tu, o, Doamne, Dumnezeul nostru!"

În rezumat, fondul argumetării anselmiene, destul de îngreunat, de altfel, prin incontinua repetare a uneia şi aceleaşi fraze, acel „quo majus cogitari non potest", ar fi: prin

noţiunea de Dumnezeu fiecare din noi înţelege acea fiinţă decât care nu se poate cugeta o alta mai mare. Existenţa unei astfel de fiinţe o avem în primul rând în minte – *in intellectu solo*. Întrucât însă o fiinţă care ar exista şi în minte, dar şi în realitate ar fi mai mare decât aceea care ar exista numai în minte, atunci se impune ca fiinţa aceasta, pe care o am în minte, să existe şi în realitate, căci, contrar, n-ar mai fi fiinţa decât care să nu se poată cugeta o alta mai mare. Deci Dumnezeu trebuie să existe şi în realitate[166].

Astfel concepută şi expusă, argumentarea lui Anselm a dat naştere, chiar de la început, la pasionate discuţii. Acceptată cu entuziasm la majoritatea cercurilor eclesiastice, pentru construcţia sa strict logică, lucru ce era în stima şi gustul epocii, a dat naştere chiar de atunci la multiple obiecţii în privinţa eficacităţii sale. Acestor obiecţii le dă curs *Gaunilo*, monah, şi mai târziu superior al mânăstirii Marmourtiers, în scrierea sa, apărută sub titlul *„Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem"*[167].

Gaunilo sesizează aproape toate părţile slabe ale argumentării anselmiene, ridicând aceleaşi obiecţii pe care le vor ridica mai târziu D'Aquino, Gassendi sau Kant. În special, în

[166] *Clemens.* V. *Baumker* – în „Philosophie des Mittelalters" – Kultur der gegenwart, p. 325.

Dr. V. Găină, în revista „Candela", art. citat, p. 526.

Dr. V. Suciu: „Apologetica", ed. 2, vol. I.

Paul Deussen, op. cit., vol. II, p. 387. Deussen reduce esenţa argumentării lui Anselm la următoarea succintă formulă: „deus est id, quo majus non cogitari nequit. Si deus esset in intellectu solo, eo quo majus cogitari nequit, majus cogitari possit."

[167] Din cauza autorităţii de care se bucura Anselm printre contemporanii săi, Gaunilo nici nu-şi publică numele, aşa că scrierea sa, deşi de o reală valoare, apare fără indicarea numelui autorului.

ceea ce-l priveşte pe Kant, asemănările sunt aşa de vii, încât Hegel îl numeşte pe Gaunilo *„Kant al trecutului"*[168].

Aceste obiecţii, Gaunilo le îndreaptă în special asupra a două dintre elementele de bază ale argumentării anselmiene: *ideea de Dumnezeu* şi *ideea de existenţă*.

În motivarea argumentului său, Anselm plecase de la dorinţa de a găsi un astfel de raţionament pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, încât această existenţă să fie valabilă şi constrângătoare, chiar şi pentru ateul care L-ar nega, chiar şi pentru neînţeleptul care ar zice în inima sa că nu este Dumnezeu[169]. De aceea îşi ia ca punct de plecare, în formularea argumentului său, cuvântul Psalmistului: „Dicit insipiens in cordo suo: non est Deus".

Pentru aceasta, el defineşte ideea de Dumnezeu ca ceva strict *conceptual*, „ca acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta", care concept, înţeles de orice fiinţă cugetătoare, chiar şi de necredincios, nu poate să nu fie admis, fără a se comite prin aceasta o contradicţie. Din această imposibilitate de a-L nega pe Dumnezeu astfel conceput, deduce Anselm însăşi existenţa lui Dumnezeu, ca şi constrângerea logică pentru adoptarea ei de către oricine – *chiar de către ateul necredincios.*

Această ţintă credea Anselm că o şi atinsese prin argumentul din Proslogion şi aceasta era marea sa satisfacţie.

[168] *Al. Koyré*, op. cit., p. 212: „Obiecţiile ridicate de Gaunilo sunt desigur cele mai interesante dintre toate criticile ce s-au adus lui Anselm. Tot ce s-a scris în această privinţă în decursul vremurilor se găseşte explicit sau implicit, cuprins în critica lui Gaunilo; tot, până la celebra critică a lui Kant, care într-o anumită formă, se găseşte deja formulată de Gaunilo".

[169] „Am fost rugat, zice Anselm în prefaţa Monologium-ului, de a nu lăsa fără răspuns şi fără combatere nici o obiecţie, nici chiar aceea unui necredincios".

Toate celelalte probe aduse pe alte căi şi pe care Anselm le expusese în chip magistral în al său Monologium, puteau fi, la urma urmei, discutate şi contestate, sau pur şi simplu neacceptate. Această probă însă, izvorâtă şi fondată pe simpla idee despre Dumnezeu, pe care fiecare „o înţelege cum o aude", nu mai poate fi discutată şi nici respinsă, fiindcă ea se impune prin însăşi *imposibilitatea* de a nu fi acceptată. La acest lucru este constrâns şi ateul, chiar dacă mai departe nu vrea să tragă concluziile constrângerii sale.

Contra acestei credinţe a lui Anselm îşi îndreaptă Gaunilo obiecţiile. El arată că Anselm nu şi-a atins ţinta prin argumentarea sa şi nici nu o putea atinge, fiindcă ideea de Dumnezeu, aşa cum o formulează Anselm, nu e valabilă decât pentru acel ce crede în Dumnezeu şi nu are nici un sens şi nici un înţeles pentru necredincios. În consecinţă, necredinciosul nu comite nici o contradicţie negând existenţa lui Dumnezeu.

Anselm – zice Gaunilo – judecă precum un credincios, fără să ţină seama de starea reală a necredinciosului: „Non satis attendit cui laquatur"[170]. El – Gaunilo – se pune însă în locul adversarului necredincios şi nu mai vede contradicţie: „Ego enim non dum dico, imo et iam nego, vel dubito ulla re vere esse majus illud... sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud esse ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio"[171].

Dar nu numai necredinciosul, ci însuşi credinciosul nu-şi poate face o idee despre Dumnezeu. Dumnezeu este, după concepţia lui Anselm însuşi, ceva mai mare decât tot ce se

[170] „Liber pro insipiente", cap. V.
[171] „Liber pro insipiente", cap. V.

poate cugeta. Atunci cum se poate totuşi cugeta? El este incomprehensibil şi necugetabil, cum poate fi totuşi cugetat şi înţeles?

După Anselm, Dumnezeu este: „Non solum ens quo majus cogitari nequit, sed ens quidam majus quam cogitari possit" (Proslogion cap. 14). Dacă Dumnezeu este mai mare chiar decât se poate cugeta, cum se mai poate totuşi cugeta? *Noi nu avem nici o idee despre Dumnezeu şi nici nu ne putem procura una*[172] – conchide Gaunilo[173]. Neavând absolut nici o idee despre Dumnezeu, noi nu putem face nici o afirmaţie despre El, şi, ca atare, nici nu putem găsi vreo contradicţie între subiectul şi predicatul unei afirmaţii care nu se poate face.

Aceste obiecţii, care amintesc de-aproape de cele de mai târziu ale lui Thomas d'Aquino, au fost şi cele mai puternice dintre acelea ridicate de Gaunilo, şi ele au avut cel mai mare efect asupra lui Anselm. Ele ţinteau de altfel *raţionalismul* de care fusese deja acuzat Anselm. De acest raţionalism îl învinuise deja şi Lanfranc şi contra acestui atac insistă în special Anselm în răspunsul dat lui Gaunilo în scrierea sa intitulată *„Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente"*.

[172] „Tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitari auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitari possum. Neque enim aut rem ipsam quae, Deus est, novi, aut ipsam possum conjicere ex alia simili quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam" Lib. Pro. Ins. 4.

[173] În această privinţă Gaunilo reprezenta de altfel punctul de vedere strict tradiţional, exprimând teama bisericii „faţă de consecinţele funeste care ar putea să rezulte pentru credinţă din folosirea raţiunii prea încrezătoare în propriile ei forţe." *Al Koyré*, p. 214.

Anselm răspunde că definiţia din Proslogion are un caracter *pur conceptual*, ea nu cuprinde nimic despre esenţa Fiinţei Divine, Care nu se poate cunoaşte decât prin *actul credinţei*. În definiţia sa Dumnezeu nu este decât acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta. „Ens quo majus cogitari nequit" şi nu „Ens majus omnibus", cum o redă Gaunilo, substituind intenţionat[174] formula sa celei a lui Anselm[175].

Aceste două concepte nu sunt identice, formula lui Gaunilo cuprinzând o determinare a definiţiei strict formale a lui Anselm. Dumnezeu, ca „cel mai mare dintre toate fiinţele existente", nu este „acel decât ceva mai mare nu se poate cugeta", aşa că nici nu i se poate aplica principiul contradicţiei, fiindcă cea mai mare dintre fiinţele existente nu este – eo ipso – şi cea mai mare dintre fiinţele care se pot cugeta. Gaunilo făureşte singur o definiţie a lui Dumnezeu, alta decât cea a lui Anselm, şi acesteia îi aplică obiecţile sale. Acestea sunt valabile pentru această definiţie, şi nu pentru cea a lui Anselm[176].

[174] *Domet de Vorges* contestă substituirea intenţionată din partea lui Gaunilo. El a redat – zice de Vorges – exact definiţia lui Anselm şi numai la sfârşitul paragrafului, probabil din neatenţie, înlocuieşte pe „quo majus cogitari" cu „majus omnibus". Anselm a utilizat însă în folosul său greşeala neintenţionată a lui Gaunilo. *Domet de Vorges*, op. cit., p. 279.

[175] „Non enim idem valet, quod dicitur: majus omnibus et quo majus cogitari nequit, ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat quo majus cogitari non possit, non esse aliquid in re aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest" Liber apologeticus V.

[176] „Illud namque alio indiget argumento, quam hoc quod dicitur, omnibus majusin isto vero non est opus alio, quam hoc ipso quod sonat, quo majus cogitari non possit. Ergo si non similiter potest probari de eo quod majus omnibus dicitur, quod de se per seipsum probat quo majus nequit cogitari, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ad eo quod dixi." Ibid. Lib. apolog. V

În ceea ce priveşte cealaltă obiecţie, că argumentul din Proslogion nu e valabil şi nici constrângător pentru necredincios, Anselm o concede, dar adaugă că el nici nu a căutat să dovedească existenţa lui Dumnezeu pentru cel ce nu are ideea de Dumnezeu. Punctul de plecare îl oferă aici *credinţa*[177].

Dar argumentul său e valabil pentru acel care, având ideea de Dumnezeu chiar numai în chipul formal, cum o exprimă Anselm, nu poate să-i nege existenţa fără a cădea prin aceasta în contradicţie.

Aici e evident că poziţia lui Anselm din „Liber apologeticus", faţă de cea din „Proslogion", constituie o retractare şi o corectare. Din Proslogion rezultă clar că necredinciosul, din simplul fapt că aude cuvântul lui Dumnezeu, îl înţelege şi înţelegându-l, El devine prezent în intelectul său şi deci nu-l mai poate nega nici existenţa fără a comite o contradicţie. Totuşi, precizarea din „Liber apologeticus" e conformă cu concepţia generală din „Proslogion". Actul credinţei e acel care primează înţelegerii, conform principiului pus chiar în fruntea „Proslogiului", acel „Fides quaeres intellectum", ca şi a dictonului său devenit celebru: „Credo ut intelligam".

O dovadă că el nu s-a gândit să facă din argumentul său o constrângere pentru necredincioşi, o constituie şi faptul că, la alcătuirea lui, el a avut în vedere în special pe discipolii lui, călugări din mânăstiri, la rugămintea cărora a şi convenit să compună atât Monologium, cît şi Proslogium.

„Aceştia m-au rugat – zice Anselm – să nu las fără răspuns şi fără combatere nici una dintre obiecţiile care s-ar

[177] „Fide ed conscientia tua pro firmissimo utor argumento" Lib. apolog. I.

aduce contra existenţei Fiinţei Divine, nici chiar a acelora care ar veni din partea unui necredincios".

Deci el pentru aceşti credincioşi scrie, pentru călugării din mânăstiri, la îndemâna cărora vrea să pună toate armele de întărire a credinţei. El expusese în Monologium – în chip savant şi magistral – toate probele folosite până atunci şi care toate erau întemeiate pe principiul contingenţei lucrurilor şi pe legea cauzalităţii. Aceste argumente, multiple şi variate, nu-l satisfăceau şi nu satisfăceau mai ales pe acei meditatori singuratici, retraşi de lume, închişi în chiliile lor şi străini de continuele schimbări ale ştiinţei veacului, pe care se bazau în cea mai mare parte argumentul cosmologic şi cel teleologic. Pentru aceştia a căutat el să făurească un argument care să-şi aibă valoarea în sine şi să nu mai depindă de continuele tribulaţii ale dovezilor contingente. Cuvintele de la începutul Proslogium-ului sunt concludente: „Coepe mecum quaerere si posset forte invenire unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret et solum ad astruendum, quia deus vere est et quia summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigens, ut sint, et quaecumque credimus de divina substantia, sufficeret" (Proslogium- Proaemium).

Din această sforţare a rezultat argumentul din Proslogium. Că el era sortit meditaţiei închinătorilor solitari ai mănăstirilor, rezultă şi din acest pasaj din cap. I al Proslogionului, care vizează direct viaţa chinovală: „Intra in cubiculum mentis tuae; exclude omnia praeter Deum, et quae te juvent ad querendum eum, et clauso ostio, qaere eum".

Deci această obiecţie a lui Gaunilo nu era întemeiată decât din punctul de vedere din care punea el problema, dar nu şi Anselm.

A doua parte a argumentării anselmiene, pe care o vizează critica lui Gaunilo, este dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Această existenţă, zice Gaunilo, nu se poate dovedi prin argumnetul lui Anselm, fiindcă din simpla existenţă mintală a unui lucru nu se poate *deduce în nici un caz existenţa lui reală*. Chiar dacă am admite – zice concesiv Gaunilo – că am putea avea o idee despre Dumnezeu şi anume ca „fiinţa decât care alta mai mare nu se poate cugeta", totuşi de aici nu urmează ca Dumnezeu să existe şi în realitate. Întâi trebuie să ne fie dată acestă existenţă, pentru ca apoi să-i putem adăuga oricare alt arbitru, fie şi acel: decât care altceva mai mare nu se poate cugeta.

„Prium enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi majus ipsum, et tum denum ex eo quod majus est omnibus in se ipso quoque subsistere non erit ambiquum"[178]. Din simplul fapt că există ceva în intelect, nu rezultă că trebuie să existe şi în realitate, fiindcă, în cazul acesta, s-ar putea demonstra existenţa reală a oricărei închipuiri a minţii omeneşti. Gaunilo ilustrează absurditatea acestui procedeu prin exemplul pe care îl dă cu legendara insulă Atlantida, „acea insulă pierdută", care s-ar afla totuşi undeva în ocean, într-un loc pe care nimeni nu-l ştie, insulă pe care nimeni nu a văzut-o şi nici nu o poate descoperi. Despre acestă insulă se spune că ar fi unică în felul ei şi că ar întrece în bogăţie şi frumuseţe oricare altă insulă de pe pământ, chiar şi pe acele utopice insule ale fericiţilor. Nimic nu mă împiedică să-mi pot face o idee despre o astfel de insulă atotperfectă. O pot avea deci în minte. Urmează de aici că ea există în realitate? După argumentarea lui Anselm – zice cu oarecare maliţiozi-

[178] Lib. pro. Insih. 6.

tate Gaunilo – ea ar trebui să existe, căci negarea existenţei ei ar constitui o contradicţie.

Această concluzie tinde să evidenţieze concepţia eronată a tezei anselmiene. Gaunilo sesizează şi cauza iniţială a acestei erori. Ea porneşte din confuzia pe care o face Anselm între „intelligi" şi „in intellectu esse", cum şi din eronatul raport stabilit de el între „esse in intellectu" şi „esse in re".

Dacă prima remarcă a lui Gaunilo este justă, a doua este neîntemeiată. „Căci greşeala lui Anselm nu era aici, după cum mulţi au crezut, ci, după cum a remarcat mult mai târziu Kant, ea consta în faptul că Anselm consideră pe „esse in re" mai mare decât pe „esse in intellectu", ceea ce era, evident, fals"[179]. Pe această *deosebire de mărime* îşi întemeiază Anselm construcţia argumentării sale, ignorând totuşi că, din *identitatea* dintre „ens logicum" şi „ens reale", rezultă şi *egalitatea* lor de conţinut, şi că „Dumnezeu în realitate nu e cu nimic mai mare decât Dumnezeu în idee, după cum 100 de taleri în idee nu sunt cu nimic mai puţini decât 100 de taleri din buzunar"[180], după expresia lui Kant, sau după cum „chipul real al unei persoane nu este cu nimic mai mare decât chipul reflectat în oglindă", cum remarcă Deussen[181]. „Singura deosebire între talerii închipuiţi şi cei din buzunar e aceea că unii există, iar alţii nu" – conchide Kant[182].

Indiferent însă de această eroare din partea lui Gaunilo, critica sa asupra argumentării anselmiene, referitor la concepţia asupra existenţei, este cu totul justă, ea ţintind greşeala logică de căpetenie a probei din Proslogion.

---

[179] *Paul Deussen*, op. cit., vol. 2, p. 387.

[180] *Kant*: „Kritik der reinen Vernunft", ed. Erdmann, 1900, p. 462

[181] *Paul Deussen*, op. cit., vol. II, p. 277.

[182] *Kant*: „Kritik der reinen Vernunft", ed. Erdmann, 1900, p. 462

Răspunsul lui Anselm este de data asta mai slab decât ar fi fost de aşteptat. „Replica St. Anselm este foarte frumoasă ca oratorie" – zice Domet de Vorges. „Ea este chiar puţin dispreţuitoare. Oricât de sfânt ar fi cineva, îi este jenă să audă o voce discordantă în acordul de generală admiraţie de care este înconjurat. Jena era şi mai explicabilă atunci când nu se ştia măcar de unde venea această voce şi deci nu avea nici măcar prestigiul unei autorităţi recunoscute. Gaunilo nu-şi semnase critica sa şi numele său nu s-a ştiut decât mai târziu. Din punct de vedere filosofic însă Anselm *pare a nu fi înţeles tocmai bine* criticile adversarului său"[183].

Într-adevăr, Anselm se mulţumeşte să repete în răspunsul său cele expuse deja în Proslogion dându-le, ce-i drept, o mai mare amploare şi mai multă precizie. La critica foarte justă şi cu totul obiectivă[184] al lui Gaunilo, el răspunde însă pe un ton de autoritate şi „puţin cam de sus" că argumentul său rămîne totuşi valabil pentru fiinţa „decât care altceva mai mare nu se poate cugeta". *Şi chiar dacă concede lui Gaunilo că ideea unui lucru nu implică existenţa lui*, totuşi el cere o *excepţie*, care trebuie făcută pentru *fiinţa suverană*: „Nam etsi nula que sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse *praeter id quod summe est*" (Lib. apolog. IV.)

---

[183] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 277.

[184] Gaunilo era foarte obiectiv şi reverenţios faţă de Anselm şi chiar criticându-l îşi arată toată admiraţia pentru opera acestuia. Aceeaşi admiraţie o arată chiar pentru Proslogion. În partea de sfârşit a criticii sale „într-un epilog cu totul curtenitor", cum îl caracterizează Dr. Adloch, el recunoaşte că Proslogion-ul este „excelent şi magistral" şi că, corectând greşelile logice pe care el le semnalase, restul poate fi privit şi adoptat cu entuziasm. Vezi Dr. B. F. Adloch în „Revue de Philosophie", no. 12, an. 9, p. 681.

El stăruie mai ales asupra identității dintre „cogitari" (intelligere) și „esse in cogitatione vel intellectu", pe care în chip greșit o contestase Gaunilo „fără ca de aici să urmeze însă întru nimic vreo dovadă în privința lui *esse in re*" [185].

Lasă însă aproape fără răspuns analogia utilizată de Gaunilo cu „insula pierdută" care se preta totuși la o îndreptățită critică. Anselm ar fi putut foarte bine răspunde că între supoziția unei insule fictive, a cărei existență conține în sine însăși o contradicție, întrucât în chiar conceptul ei era dată ca o simplă *ficțiune*, și între noțiunea unui Dumnezeu absolut – realitate sufletească necontestată și imediată, nu se putea stabili nici o alăturare și deci nu se putea trage nici o concluzie[186]. El se mulțumește să repete că proba sa nu se poate aplica decât Ființei Divine și încheie cu această *retorică* perorație: „O spun cu toată încrederea că dacă cineva ar găsi, în afară de ființa decât care altceva mai mare nu se poate cugeta, vreun alt lucru, existând în realitate sau neexistând decât în cugetare, la care să se poată aplica în chip legitim raționamentul expus de mine, eu mă angajez să găsesc această insulă pierdută și să i-o predau în așa fel încât să nu o mai piardă niciodată". Răspunsul e, într-adevăr, de o „superbă frumusețe stilistică", – cum observa Al. Koyré[187], dar nu este mai puțin justă remarca lui Domet de Vorges – și el un admirator al lui Anselm - că autorul Proslogion-ului „nu ne dă în sprijinul afirmațiilor sale alte probe decât însuși afirmațiile sale"[188].

---

[185] *Paul v. Deussen*, op. cit, p. 387, vol. II. 2.
[186] *W. Windelband*: „Lehrbuch der Ges. der Ph.", p. 245.
[187] *Al. Koyré*, op. cit., p. 223.
[188] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 289.

Disputa dintre Gaunilo și Anselm s-a încheiat aici. „Liber apologeticus" a rămas fără răspuns, nu pentru că Anselm ar fi epuizat toate obiecțiile lui Gaunilo, ci din respectul pe care autorul lui „Liber pro insipiente" îl purta omului de mare prestigiu, care era autorul Proslogion-ului[189].

De altfel tezele amândurora stăteau pe poziții *ireductibile*. Anselm era *platonician* și partizan al *realismului extrem*, Gaunilo era *aristotelician* și partizan al unui *empirism senzualist*, atât de străin și avansat față de epoca sa, încât „citindu-l ai crede că ai în față pe Hume și adepții săi moderni", după cum observă Al. Koyré. Pentru Anselm existența lui Dumnezeu decurgea în *ordinea metafizică* și în chip firesc, din noțiunea de „ens realissimum" și i se adăuga în chip necesar, în *ordinea logică*, din cea de „ens perfectissimum". Căci, lucru de remarcat, deși la Anselm ideea de atotperfecțiune este mereu presupusă, *existența nu se identifică cu ea*, nici în sens platonician, nici în cel augustinian[190].

De aceea el nici nu întrebuințează în Proslogion noțiunea de atotperfecțiune decât în sensul că o ființă perfectă și *dotată cu existență* este *mai perfectă* decât una lipsită de această *calitate*. Urmează deci că existența și perfecția nu sunt identice. *Existența se adaugă perfecției*, mărindu-i gradul, dar *nu o fondează* și nici nu-i necesar *implicată* în ea[191].

Cu toată această distincție, poziția lui Anselm e cu totul diferită de cea a lui Gaunilo. Pentru acesta *existența nu este*

---

[189] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 280.
[190] *Al. Koyré*, op. cit., p. 198-199.
[191] Cu aceasta dispare una dintre obișnuitele obiecții aduse argumentului din Proslogion, potrivit căreia, deducându-se ideea de existență din cea de perfecțiune, se deducea de fapt existența din existență, ceea ce constituie o „petitio principii".

o calitate care se adaugă altor calităţi, ci este însăşi *baza oricărei calităţi*, este suportul absolut necesar oricărei perfecţii. *Ceea ce nu există nu este nimic. Existenţa nu creşte, ci fondează şi face posibilă orice perfecţie*[192].

Prin această poziţie Gaunilo se apropie de teza *empirismului criticist*, pe când Anselm militează către teza *realismului idealist*.

Însă, chiar dacă Anselm nu deduce ideea de existenţă din cea de atotperfecţiune, aceasta rămâne totuşi mereu *presupusă*. În Proslogion, chiar dacă ea este utilizată, nu este exprimată. Definiţia lui Anselm despre Fiinţa Divină rămâne strict formală, fără nici o determinare de conţinut, nici ca perfecţie, nici ca existenţă. Rămâne doar simpla *imposibilitate logică de a putea cugeta* fie ceva mai mare decât ceea ce mai mare nu se poate cugeta, fie de a cugeta nonexistenţa unei astfel de fiinţe. Aceasta formează toată ţesătura logică din Proslogion.

Dacă aici avem de-a face cu un *apriorism logic*, nu avem de-a face însă cu un *ontologism metafizic*. Proba lui Anselm nu *este ontologică* în acest sens. Ea nu-şi deduce raţiunea de a fi din *intuiţia* Fiinţei Divine, al Cărei concept pur *formal* excludea *orice conţinut*, deci şi pe acel al existenţei. De aici învinuirile ce i s-au adus pe această temă mai târziu, începând cu Thomas de Aquino şi culminând cu Kant, sunt şi superflue şi neîntemeiate.

Anselm nu foloseşte de altfel nici maniera şi nici măcar termenii unei argumentări ontologice. *Termenul de ontologic nici măcar nu-i aparţine*. Expresia de „argument ontologic" a fost utilizată pentru prima dată de Kant, ca echivalent pentru probele apriorice, opuse celor aposteriorice, cum erau argumentele: cosmologic şi teleologic.

[192] *Al. Koyré*, op. cit., p. 221.

În Proslogion, Anselm îşi intitulează argumentarea sa *„Allocutio de Dei existentia"*, iar în polemica cu Gaunilo e denumită pur şi simplu *„Argumentum pro insipiente"*.

Căci nu o probă ontologică, ci una *apriorică* caută Anselm. Altfel nici n-ar fi luat ca punct de plecare pe nebunul care neagă pe Dumnezeu. Nu din intuiţia Fiinţei Divine trebuia să răsară existenţa Sa, ci din constrângerea legilor raţiunii. Şi pe aceasta, cel puţin, o avea şi necredinciosul.

Anselm cerea pentru noua sa probă independenţă absolută şi raţiune suficientă proprie: „Quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret et solum ad astruendum". Căuta deci o probă *apriorică* şi nu una *ontologică*.

Formal a şi realizat-o în proba din Proslogion. Avem de-a face aici cu o probă strict apriorică. Real însă? Face această probă dovada existenţei extramintale a lui Dumnezeu? Critica, începând cu Gaunilo şi culminând cu d'Aquino şi Kant a răspuns *nu* şi cu ea a mers aproape întreaga literatură teologică şi filosofică.

Dar şi dintre cei ce i-au acceptat proba, *unii i-au păstrat apriorismul, dar i-au accentuat ontologismul*, ca *Bonaventura*, alţii *i-au sacrificat apriorismul în favoarea psihologismului*, pentru a-i elimina complet ontologismul – cum face, printre alţii, unul din asiduii săi cercetători şi admiratori: *Dom Beda Aldoch*.

Pentru misticismul lui Bonaventura ataşarea lui de proba apriorică a lui Anselm era firească şi explicabilă. Bonaventura este însă *ontologist făţiş*. El pleacă de-a dreptul de la putinţa *intuiţiei* Fiinţei Divine, de la acel *„Volens contemplare Dei invizibila"*, cum sună titlul capitolului 5 din faimoasa sa

scriere *„Itinerarium mentis ad Deum"*. Comentând definiția scripturicească: *Eu sunt Cel Ce sunt*, adaugă: „cel ce cugetă la Ființa Divină își concentrează privirea asupra Ființei Divine Însăși și vede că Ființa Divină *în Sine* este atât de certă, încât nu poate fi cugetată că n-ar exista. Ea este Ființa atotpură, încât nu poate fi concepută decât drept opusul extrem al non-existenței, după cum neantul nu poate fi conceput decât drept opusul existenței"[193].

Acest ontologism, evitat cu atâta grijă de Anselm, a fost cultivat de urmașii săi și acestora li se datorează, în parte, atmosfera de suspiciune care s-a creat în jurul argumentului din Proslogion.

Pentru evitarea acestei confuzii, alții au mers până la a schimba chiar bazele predilecte puse de Anselm argumentului său: *apriorismul* și *formalismul logic*. Acest punct de vedere îl reperezintă între alții *Dom Beda Adloch*, care într-o întreagă serie de studii afirmă că argumentul nu este aprioric, ci *psihologic și aposterioric*, având la bază ideea de Dumnezeu ca fapt empiric și principiul rațiunii suficiente ca principiu logic. În cazul acesta argumentul lui Anselm nu ar fi decât o variantă a argumentului cosmologic din „Monologium", redat numai în altă formă în „Proslogion". Prin aceasta se deturnează însă complet intenția urmărită și expres accentuată de Anselm de a avea un argument absolut autonom, străin de orice contingență și de orice dependență de legea cauzalității. E drept că că el n-a izbutit a realiza întru totul intenția sa, care a eșuat în chiar punctul ei vital: dovedirea existenței *obiective* a Ființei Divine. În acest punct Anselm, fără să vrea, rămâne tributar și în „Proslogion" argu-

[193] „Itinerariu", cap. 5, citat după *Domet de Vorges*, p. 293.

mentului cosmologic din „Monologium". Căci siguranța acestei existențe obiective el o avea în primul rând întemeiată fie pe convingerea intimă a experienței interne, fie din constrângerea rațională a argumentului cosmologic din „Monologium". „Constrângerea suficientă pentru aceasta", zice Windelband, „o avea Anselm nu numai din convingerea sa personală, ci și din desfășurarea argumentului cosmologic din „Monologium". De îndată însă ce el renunță la aceste principii și crede că poate să facă dovada existenței Ființei Divine din simpla noțiune de Dumnezeu, revine, în chip tipic, la procedeul realismului care subscrie noțiunilor caracterul realității, fără nici o considerație asupra genezei sau fondării lor psihice"[194].

Această sprijinire pe argumentul cosmologic o mărturisește de altfel Anselm însuși, când, în disputa sa cu Gaunilo asupra insuficienței probei din Proslogion, face apel la probele expuse în „Monologium".

Această sprijinire și întregire a probei ontologice prin cea cosmologică e în genere recunoscută și admisă atât de partizanii cât și de adversarii eficacității probei din „Proslogion"[195]. Recunoașterea acestei sprijiniri nu trebuie să ducă însă la schimbarea fundamentală a structurii din „Proslogion". Chiar când aceasta se face cu bunele intenții pe care le are Dom Adolh. *Aceasta înseamnă a desființa argumentul pentru a-l salva.* Cam tot același procedeu îl utilizează de altfel și *A. Lepidi* în foarte interesantul său studiu asupra „Probei ontologice la Anselm"[196].

[194] *W. Windelband*, op. cit., p. 245.

[195] Vezi *Dr. I. Mihălcescu*: „Prelegeri universitare. Argumentul ontologic" și *Dr. V. Găină*, art. cit., Revista „Candela".

[196] *A. Lepidi*: „La preuve ontologique de l'existence de Dieu et Saint Anselme" în „Revue de Philosophie", art. 9, no. 12, p. 655-664.

Mare admirator al „Dr. Magnificus" şi partizan al eficacităţii probei ontologice, Lepidi vrea să restabilească „in integrum" autoritatea filosofică şi puritatea dogmatică a argumentării anselmiene. „Această celebră probă despre existenţa lui Dumnezeu, propusă pentru întâia oară de Anselm" – zice Lepidi – „n-a fost niciodată uitată în decursul veacurilor. Dar mulţi dintre Doctorii noştrii o consideră fără eficacitate... Acest argument conţine o trecere de la subiectiv la obiectiv care nu se poate justifica. Într-adevăr, zic adversarii acestei probe, faptul că fiinţa „decât care altceva mai mare nu se poate cugeta" trebuie cugetată ca existând şi în afară de spirit trebuie concedat; *dar, că El există în Sine în afară de spirit*, este ceea ce *noi nu ştim* şi aceasta *rămâne de dovedit*. Cu alte cuvinte, proba St. Anselm nu este absolută, ci *ipotetică*."[197].

Lepidi conchide că valoarea *extrinsecă* a probei lui Anselm este defectuoasă din cauza *impreciziei* termenilor din „Proslogion" şi mai ales din cauza *echivocului* cuprins în acel „id quo majus cogitari non potest". Pentru a evita acest echivoc, este de ajuns a substitui cuvântul „esse" cuvântului „cogitari" şi a zice: *id quo majus esse non potest*[198]. În cazul acesta baza afirmaţiei noastre nu mai este în cugetare, care nu este decât *condiţia* manifestării fiinţei suverane în inteligenţă, ci ea este în *realitatea obiectivă*, întru atât cât ea este realitate pentru fiinţa suverană debarasată de orice ficţiune, considerată absolut în sine însuşi, fără intervenţia nici unei ipoteze şi fără să mai fie nevoie de tranziţie de la subiectiv la o realitate

[197] *A. Lepidi*: „La preuve ontologique de l'existence de Dieu et Saint Anselme" în „Revue de Philosophie", art. 9, no. 12, p. 656-657.

[198] *A. Lepidi*, op. cit., p. 660.

obiectivă[199]. Argumentul astfel propus – conclude Lepidi – se poate spune pe drept cuvânt că stă deasupra tuturor sistemelor particulare de filosofie. *Dar şi deasupra probei lui Anselm* – zicem noi – care nu mai are de-a face cu proba expusă de zelosul său admirator şi... *corector*.

A schimba pe „cogitari" cu „esse" înseamnă a *transforma*[200] argumentul din Proslogion şi a suprima toată subtilitatea logică din raţionamentul lui Anselm, care se sprijină şi se desfăşoară tocmai pe acest „*cogitari* non potest".

Argumentul lui Anselm trebuie luat aşa cum îl propune el însuşi, fără a-l *modifica* şi fără a-l *denatura*. El îşi păstrează aşa, şi *numai aşa*, valoarea sa proprie. „Defectele" pe care le are sunt inerente şi caracteristice *oricărei* argumentări ontologice. Ele vor apărea la Descartes, ca şi la Spinoza sau Leibniz, pentru că argumentul ontologic se sprijină pe o *bază metafizică* şi se exprimă sub o *formă aprioricâ*. Baza metafizică poate fi acceptată sau respinsă, însă *nu poate fi demonstrată*. Forma apriorică e însăşi raţiunea de a fi a argumentului şi dacă apriorismul nu e admis ca metodă probatorie pentru existenţa Fiinţei Divine, atunci orice argumentare ontologică eşuează, fie ea a lui Anselm sau a oricărui altuia.

Argumentul din „Proslogion" are ca fundament metafizic *realismul*, conform căruia conceptele mintale au existenţe reale, iar conceptul cel mai general este totodată şi cel mai real. Maximum de realitate implică în sine şi maximum de perfecţiune, căreia existenţa i se adaugă ca o *calitate esenţială*. În această necesară înlănţuire dintre realitate, perfecţi-

[199] *A. Lepidi*, op. cit., p. 661.

[200] *Garrigou- Lagrange* în „Dictionaire Apologétique", p. 961.

une şi existenţă stă tot apriorismul argumentului ontologic care îl ridică deasupra oricărei contingenţe. Aici stă *superioritatea* sa, dar şi *fragilitatea* sa. Tot acest proces se circumscrie la date mintale, fără a lua în considerare datele extramintale. Or, existenţa e avizată la lumea *extramintală*, la lumea „experienţei". Şi atunci, problema care se pune e aceasta: sunt valabile şi în această lume constrângerile pur mintale din care se făureşte şi pe care se sprijină argumentul ontologic? Cu alte cuvinte: se poate face trecerea de la realitatea subiectivă la cea obiectivă sau de la ordinea *ideală* la cea *obiectiv-reală*[201]? Iată dificultatea *principală* care stă în calea eficacităţii argumentului ontologic.

Din punctul de vedere al *realismului*, răspunsul este categoric afirmativ: *da*, fiindcă realitatea mintală creează şi condiţionează orice altă realitate, deci şi pe cea obiectivă. Din punct de vedere al *empirismului* – *nu*, fiindcă existenţa este de altă ordine decât realitatea mintală şi este *condiţia esenţială* a oricărei valabilităţi dincolo de lumea reală.

Acestea sunt două puncte de vedere diametral opuse. Orice dovadă apriorică trebuie, sub o formă oarecare, să se valorifice în lumea *existenţei obiective*, să atingă un punct *ferm* în această lume pentru a fi valabilă şi în ea. Altfel rămâne simplă construcţie mintală. E impasul tragic al probei ontologice: dacă se caută acest punct în lumea *supra-sensibilă*, în intuiţia Fiinţei Divine, e acuzată de *ontologism*, dacă îl caută în lumea *sensibilă* a contingenţei, cade în *psihologism* şi deci în *aposteriorism*.

[201] *Dr. V. Suciu*: „Apologetica", vol. I, Proba ontologică şi *Dr. V. Găină*, art. cit., revista „Candela".

Anselm – şi aici constă toată subtilitatea şi ingeniozitatea argumentării sale – a căutat să *evite* pe una şi să *utilizeze* pe alta, fără a cădea nici în ontologism, nici în psihologism.

A conceput Fiinţa Divină ca ceva strict formal, fără nici o determinare de conţinut, *deci fără putinţa unei intuiţii*, acel „id quo majus cogitari nequit" şi a căutat a-i dovedi existenţa prin deosebirea de *mărime* între ceea ce există numai în subiect şi ceea ce există şi în subiect şi în realitate. Prin aceasta el introducea un *element sensibil* din lumea existenţei obiective, care să ducă la constrângerea admiterii existenţei reale a lui „ens quo majus cogitari nequit", fără a fi părăsit tărâmul strict aprioric.

Abilitate logică foarte ingenioasă, dacă n-ar implica pe lângă o *contradicţie* faţă de logica *realistă*, care operează cu acea perfectă corespondenţă între „ens logicum" şi „ens reale", şi una psihologică, acea presupusă deosebire între conceptele mintale şi corespondentele lor reale.

Abstracţie făcând de aceste devieri, formula anselmiană este valabilă în sine, *dacă rămâne în domeniul concepţiei metafizice realiste*. Conform acestei concepţii, suprema realitate implică suprema existenţă, căci „realismul subscrie noţiunilor atributul realităţii fără nici o consideraţie asupra genezei sau fondării lor psihice"[202]. Anselm însă părăseşte în parte teza strict realistă, pentru a face trecerea către existenţa obiectivă prin elemente străine ei, dacă nu contrare ei, ceea ce constituie o slăbire a unităţii argumentării sale, lăsând-o descoperită atât obiecţiilor aduse metafizicii sale, cât şi logicii sale.

[202] *W. Windelband*, op. cit., p. 245.

Asupra celor dintâi vom insista când vom discuta problema *„realității"* față de cea a *„existenței"*. În ceea ce privește obiecțiile de ordin logic, ele sunt în genere următoarele:

a) Orice raționament dedus dintr-o definiție este un raționament *analitic*. Concluzia unui astfel de raționament nu poate conține în ea cu nimic mai mult decât conțin premizele. Definiția e una dintre aceste premize și anume majora. Dacă noțiunea de existență a lui Dumnezeu nu e cuprinsă în însăși definiția-premiză, ea nu poate apărea nici în concluzie.

b) Orice deducție făcută dintr-o definiție are întotdeauna o valoare *ipotetică* sub raportul existenței și nu una categorică, și anume sub condiția existenței subiectului din definiție.

c) Judecățile existențiale nu sunt analitice, ci sintetice și, în acest caz, *aposteriorice*.

d) Existența nu este un *predicat* care se poate circumscrie unui subiect, ci subiectul trebuie să existe întâi pentru ca să i se poată adăuga orice alt predicat.

Acestea sunt obiecții pe care le-a ridicat și Gaunilo și pe care le va ridica și Toma de Aquino și, în special, Kant. Sunt reguli de logică elementară, pe care Anselm, sedus de metafizica realistă, nu le-a luat în seamă în construirea probei sale. Retranșat în concepția sa metafizică, poate că era chiar dispensat de ele. Desfăcut de ea, era fatal subordonat acestora. Cu toate aceste obiecții logice, proba lui Anselm își păstrează valoarea sa argumentativă, însă în forma *ipotetică* și nu *categorică*. „Dacă e sigur că Dumnezeu există, atunci El există și în minte și în realitate", așa ar suna forma ipotetică și nu: „fiindcă Dumnezeu există în minte, există și în realitate", cum sună forma categorică. Forma ipotetică însă e aceea pe care Anselm caută să o evite și să o înfrângă în argumentul din „Proslogion". N-a izbutit sau a izbutit doar în parte. Era și greu, chiar dacă ar fi dispus de mai multă abilitate și subtilitate logică și de o mai fină și mai atentă observație psihologică.

Chiar dezvoltarea ulterioară a probei sale era sortită să se miște pe linia celor două extreme, sau suind către ontologism, sau coborând către psihologism.

La capătul ambelor căi de posibilă dezvoltare va interveni însă autoritatea hotărâtoare a lui *Toma de Aquino*, care va decide pentru multă vreme atât soarta argumentului lui Anselm, cât și a argumentului ontologic în genere.

Până la ivirea lui de Aquino, argumentul lui Anselm va avea însă destui partizani, între alții: pe un *Guillaume de Conches*, care numără argumentul lui Anselm între cele unsprezece probe admise de teologia științifică pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu[203], pe un *Hugo de St. Victor*, șeful școlii mistice a celebrei abații, pe un *Alexandre de Halles*, întemeietorul școlii franciscane, pe misticul *Bonaventura* și chiar pe *Albertus Magnus*, maestrul lui Toma de Aquino[204].

E drept că aproape toți aceștia, cu excepția lui Albertus Magnus, sunt adepți ai platonismului[205], ceea ce implică și înclinarea lor către proba lui Anselm. Cu venirea la cârma cugetării apusene a *aristotelismului*, cumpăna se va pleca în favoarea acestuia, punând în declin *platonismul* și cu el și suportul metafizic care stătea la baza argumentării ontologice anselmiene. Terenul pentru aceasta îl pregătise deja Albertus Magnus. Aristotelismul va culmina cu Toma d'Aquino, a cărui atitudine va fi hotărâtoare pentru soarta argumentului ontologic.

---

[203] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 280.

[204] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 325.

[205] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 280.

CAPITOLUL II

Toma D'Aquino şi Argumentul Ontologic

D'Aquino şi Anselm - Între „Summae" şi „Proslogium" - Platon şi Aristotel - „Apriorism" şi „Aposteorism" în dovedirea existenţei lui Dumenezeu - Cele 5 probe ale lui D'Aquino - Înţelesul şi valoarea criticii lui D'Aquino.

În Toma D'Aquino argumentul ontologic găseşte pe cel mai redutabil adversar al său. Dacă în răstimpul celor două secole care despart pe părintele scolasticii, *Anselm*, de cel mai strălucit reprezentant al ei, *D'Aquino* [206], argumentul ontologic, beneficiind atât de prestigiul ştinţific al autorului, cât şi de

[206] Tomas D'Aquino se naşte în 1226, ca fiu al marchizului Landolf D'Aquino, în castelul Rocca-Secca din apropierea Neapolului. Intrat în ordinul Dominicanilor în anul 1244, e trimis în 1246 pentru studii la Paris, unde strălucea, în culmea activităţii sale, un alt dominican, *Albertus Magnus*. Progresele făcute de D'Aquino aici sunt atât de repezi şi mari, încât după abia doi ani, cu prilejul plecării lui Albertus la Colonia, D'Aquino este admis la „lector" la Universitate, adică să predea „sub control" Filosofia, Teologia şi „Sentinţele". Evenimentele şi intrarea în profesorat ca „regent" îi întârzie întrucâtva luarea licenţei, ceea ce se întâmplă totuşi în 1257. Peste doi ani părăseşte Parisul pentru Italia, unde, pe lângă cursurile predate la Roma, Bolognia, Orvieto, etc. începe, sub auspiciile Papei Urban al IV- lea şi împreună cu cunoscătorul de greceşte *Wilhelm Moerbecke*, traducerea şi comentarea operelor lui Aristotel. Tot din această perioadă datează una din operele sale capitale: „*Summa contra gentiles*", în care doctrina creştină – expusă în lumina raţiunii – este apărată în opoziţie cu iudaismul şi mahomedanismul aristotelizant al vremii. Tot în acestă perioadă începe şi

ambianţa platonică a epocii, a fost acceptată fără rezerve de reprezentanţii cei mai autorizaţi ai teologiei, între care un *Hugo de St. Victor*, un *Alex. de Halles*, *Bonaventura* şi, în anumită măsură, însuşi *Albertus Magnus* [207], maestrul lui D'Aquino, „ totul se schimbă cu introducerea aristotelismului. De la această dată proba lui Anselm întâlneşte adversari mulţi şi hotărâţi. În fruntea lor îl găsim pe Toma D'Aquino" [208].

D'Aquino este un adversar hotărât şi făţiş al probei anselmiene, chiar atunci când, din deferenţă faţă de reputatul autor, adoptă o atitudine conciliantă, „împăcând astfel datoria faţă de adevăr, cu respectul datorat sfinţeniei", cum

cealaltă mare lucrare a sa: „*Summa theologiae*" ale cărei prime trei părţi le termină înainte de a fi chemat din nou ca „regent" la Universitatea din Paris în 1269. Aici îşi cucereşte în scurt timp o neasemănată faimă ştiinţifică. „Chestiunile" şi „Dezbaterile Quodlibetice" ţinute de dânsul în acest timp devin şi rămân celebre. Cu toată opoziţia universităţii, D'Aquino părăseşte Parisul pentru Italia, unde, refuzând demnitatea de arhiepiscop ce i se oferise, rămâne la catedra de teologie din Neapoli, căreia i-a rămas credincios până la moarte, survenită pe neaşteptate în drum spre Conciliul din Lyon pe 7 martie 1274. Moartea sa, deşi la o vârstă relativ tânără, îl găseşte deja în plină glorie. Ajuns împreună cu „maestrul" său, Albertus Magnus „autoritate" în materie de filosofie şi teologie chiar în timpul vieţii, el a rămas şi peste veacuri sufletul nediscutat al scolasticii, care s-a menţinut şi dezvoltat sub numele şi autoritatea lui. Canonizat în 1323 de Papa Ioan al XXII-lea, „divinul" Thoma, cum îl numesc admiratorii, s-a bucurat, ca nici un altul înainte sau după el, de o nespusă faimă ştiinţifică şi teologică, de unde şi denumirile de „Prinţ al teologiei", „Doctor angelicus", „Doctor universalis", „Doctor famosissimus", pe care i le-a decernat posteritatea.

Timpul nu i-a micşorat faima. Din contră, prezentul i-a întărit-o. Şi nu numai în sânul teologiei catolice, care nutreşte pentru întemeietorul tomismului un adevărat cult, ci chiar şi pentru mulţi cugetători laici: filosofi, oameni de ştiinţă, litere, pentru care tomismul constituie astăzi o seducătoare şi impresionantă directivă de cugetare. (Datele biografice, după Sertillanges: „St. Thomas D'Aquin": Avant-Propos. Introduction.)

[207] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 291.

[208] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 280.

se exprima *Domet de Vorges*[209]. Fiindcă, cu toată adversitatea pe care o are D'Aquino faţă de argumentul ontologic, atitudinea lui faţă de proba din „Proslogium" oscilează, după cum numele lui Anselm este citat sau nu. Când nu-l citează, respingerea probei e categorică şi chiar *dură*[210]. Când îl citează, însă, tonul este plin de menajamente, căutând să dea probei anselmiene un sens cât mai apropiat propriei sale teze[211]. Atitudinea din urmă este cea din lucrările de tinereţe ale lui D'Aquino, cum sunt *„De Sententiis"* şi *„De Veritate"*, în care găsim expusă proba din „Proslogium". Atitudinea de respingere categorică e cea din operele de maturitate, care sunt şi operele capitale ale activităţii sale teologice şi filosofice: *„Summa contra gentiles"* şi *„Summa theologiae"*.

În primele două scrieri numele lui Anselm e citat, iar conciliaņţa tonului faţă de teza din Proslogium este egală cu acceptarea. Să fi fost aceasta numai din respectul pe care marele scolast îl avea faţă de persoana marelui înainataş, ori în această primă epocă a dezvoltării sale, D'Aquino *admitea* el însuşi valoarea logică a probei ontologice?

Tomiştii neagă o astfel de schimbare de poziţie la „Prinţul teologiei catolice". Totul s-ar reduce la „concesiuni de simplă aparenţă", pe care D'Aquino le făcea din „pur respect" faţă de Anselm[212].

În „Sentinţe", D'Aquino, după ce expune teza din „Proslogium", conchide: „Când cineva a înţeles bine ceea ce este Dumnezeu, nu mai poate concepe cum s-ar putea cugeta

[209] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 281.

[210] *A. D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. I, p. 131.

[211] *A. D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. 1, p. 131şi *Domet de Vorges*, op. cit., p. 281.

[212] *A. D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. I, p. 131.

că El s-ar putea să şi nu fie". Această frază, chiar dacă e socotită ca o „interpretare"[213] a tezei din Proslogium, totuşi ea rezumă exact atât gândul lui Anselm, cât şi al lui D'Aquino. Nu avem deci de-a face cu o adevărată *acceptare*?

Acelaşi lucru rezultă şi din atitudinea din *„De veritate"*. Aici D'Aquino discută teza lui *Anselm*: cunoaşterea lui Dumnezeu prin Sine Însuşi, alături de teza lui *Maimonides*: cunoaşterea numai printr-un act de credinţă, şi de cea a lui *Avicenna*: cunoaşterea numai prin demonstraţie[214]. Respingând teza lui Maimonides, D'Aquino se raliază părerilor lui Anselm şi Avicenna, „fiecare din ele fiind adevărate în parte"[215]. Nu avem şi aici deci de-a face cu o acceptare a probei ontologice din partea lui D'Aquino? Da, însă cu „rezerve" şi din simplu „respect" faţă de Anselm, afirmă *Sertillanges*. Respectul faţă de persoana cuiva nu poate merge însă până la deformarea sau renegarea propriei convingeri, mai ales când e vorba de „Prinţul cugetării scolastice", de „Divinul" Toma[216]. Mai plauzibilă pare a fi invocarea tinereţii lui D'Aquino, pentru a explica mobilitatea părerilor din acestă perioadă. „Scrierile de acum nu exprimă deplinătatea concepţiei tomiste", scrie Domet de Vorges. „Când a compus *„Comentariile asupra sentinţelor"*, St. Thomas era la începutul activităţii sale. El nu-şi arătase încă tot geniul său şi nici nu-şi cucerise autoritatea de mai târziu. De aceea şi procedează cu modestie. El nu caută atât a contrazice pe Anselm, cât mai ales de a da un sens mai acceptabil tezei

[213] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 283.

[214] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 284.

[215] *D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. I, p. 131.

[216] *D. Sertillanges*: op. cit în „Avant-Propos".

acestuia"[217]. Acesta pare a fi în parte şi adevărul. Căci întreg adevărul, după părerea noastră, e acela că în această perioadă *D'Aquino nu era un adversar al tezei anselmiene, ci, mai degrabă, un partizan al ei*, cel puţin în aceeaşi măsură ca şi „maestrul" său *Albertus Magnus*, ale cărui cursuri D'Aquino tocmai le urma la Paris între anii 1246-1248. În 1248 îl găsim pe D'Aquino predând la Universitatea din Paris cursuri de teologie şi filosofie ca „lector", adică „sub controlul" universităţii[218]. Din acestă perioadă datează atât „Sentinţele", pe care le-a publicat după ce „le-a citit" întâi ca lector, ca şi chestiunile din „De Veritate" care sunt compuse tot în acestă perioadă, deci înainte de 1257, data când el devine „regent"[219], adică profesor de drept la universitatea pomenită mai sus.

Ceea ce a citit şi publicat în această perioadă este atât sub influenţa „Maestrului", aflat atunci în culmea gloriei şi activităţii sale, cât şi sub controlul şi ambianţa Universităţii din Paris. Şi, atât Universitatea cât şi Albertus nu erau ostili tezei anselmiene, cum nu erau ostili nici platonismului sau, ceea ce era tot una: *augustinismului*[220].

Albertus, care, de fapt, era iniţiatorul şi reprezentantul cel mai hotărât al aristotelismului, nu era totuşi un adversar al platonismului. Tendinţa sa era de a împăca adversităţile dintre maestru şi discipol, dintre „ideile" platonice şi „entelehiile" aristotelice[221]. De asemenea, între Augustin şi Aristotel, preferinţele sale erau împărţite. Dacă, în chestiunile de ştiinţă, Stagiritul rănânea pentru el autoritatea de nediscutat: „In rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis", cum suna dictonul lui Albertus[222] (din care cauză el îşi propusese ca ţintă a activităţii sale să facă pe Aristotel înţeles *latinilor*): „Nostra intentio est omnes dictas partes – physicam, metaphysicam et mathematicam – facere Latinis intelligibiles", în chestiunile de credinţă însă *„Augustin trebuia preferat lui Aristotel"*[223]. Aceasta explică şi ataşamentul său faţă de proba din Proslogium, fapt care îndreptăţeşte pe cei mai mulţi să-l enumere printre partizanii direcţi ai argumentului lui Anselm[224]. Această atitudine a „maestrului" s-a resimţit desigur şi asupra „discipolului". Formula sub care Albertus redă în „Summa" sa argumentul ontologic: „că Dumnezeu nu poate fi cugetat fără a-i fi cugetată şi existenţa, natura lucrului implicând o astfel de cugetare", este exact formula din „Sentinţe" a lui D'Aquino, aşa că, cel puţin pentru această perioadă, nu poate fi vorba numai despre „o simplă acomodare respectuasă" la proba din Proslogion, ci de o convingere proprie a lui D'Aquino. De aici nu decurge însă că aceasta ar fi părerea *definitivă* a lui D'Aquino, cum ar vrea să prezinte lucrurile partizanii lui Anselm, sprijinindu-se pe faptul că în cele două „Summae": *philosophica şi theologica*, numele lui Anselm nu este direct citat[225].

Căci dacă numele nu e citat, teza din Proslogium este *cuvânt cu cuvânt reprodusă* şi categoric respinsă.

[217] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 282.

[218] *D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. 1, p. 2.

[219] *D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. 1, p. 2.

[220] *D. Sertillanges*: „St. Thomas D'Aquin", vol. 1, p 12-13.

[221] *Ueberweg- Heinze*: „Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 289.

[222] *Ueberweg- Heinze*: „Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 285.

[223] *Ueberweg- Heinze*: „Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 290.

[224] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 291.

[225] *Domet de Vorges*, op. cit., p. 280.

Astfel, în „Summa contra gentiles", I, 10, D'Aquino expune mai întâi teza argumentului ontologic, precum urmează: „Sunt unii care susţin că existenţa lui Dumnezeu este direct cunoscută şi că nu se poate cugeta contrariul ei. Iată raţionamentul lor: *Prin numele de Dumnezeu înţelegem acel lucru decât care altceva mai mare nu poate fi cugetat. Această noţiune se formează în cugetarea aceluia care aude şi înţelege numele lui Dumnezeu. Dumnezeu există deci cel puţin în cugetare. El nu poate exista numai în cugetare, căci ceea ce există în cugetare şi în realitate este mai mare decât ceea ce există numai în cugetare. Însă nimic nu este mai mare decât Dumnezeu, după cum indică însăşi definiţia numelui Său. Urmează deci că existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin Sine Însuşi ca rezultat al însăşi definiţiei numelui Său"* [226]. Că aici e redată proba din Proslogium, cred că nu mai poate fi nici o îndoială.

Iată acum şi combaterea ei. Mai întâi D'Aquino relevă faptul că nu toţi înţelegem prin Dumnezeu acel „id quo majus cogitari non potest". Dar chiar admiţând că ar fi aşa, de aici nu urmează că acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta ar exista şi în natură. „Căci, remarcă D'Aquino, ceea ce se spune despre un lucru trebuie privit din acelaşi punct de vedere din care e privită şi definiţia acelui lucru. *Eodem modo necese est poni rem et nomini rationem.* Din faptul că cineva concepe în cugetarea sa înţelesul cuvântului Dumnezeu, rezultă numai că Dumnezeu există în cugetarea lui. Dar nu se poate conchide că fiinţa decât care altceva mai mare nu se poate cugeta ar exista şi

[226] „Summa contra gentiles" P. I. 10. citat după: *Domet de Vorges*, op. cit., p. 285.

altfel decât în cugetare şi nu urmează nicidecum că o astfel de fiinţă ar exista şi în natura lucrurilor. Acei care cugetă deci că Dumnezeu nu există o pot face deci, fără a comite din acesta o absurditate."

Critica este deci categorică şi – adăugăm – temeinică; cel puţin din punct de vedere formal-logic. „Eodem modo necesse est poni rem et nomini rationem": un lucru trebuie privit din acelaşi punct de vedere ca şi definiţia lui, observă D'Aquino, adică, din definiţia despre un lucru, nu se pot trage concluzii decât asupra *ideii* acelui lucru, nu şi asupra naturii lui obiective sau, în termenii de azi: *nu se poate trece de la ordinea ideală la ordinea reală a lucrurilor.* E acel „saltus in probando" de care se face vinovată demonstraţia logică a probei anselmiene.

Şi mai categoric prezintă D'Aquino chestiunea în „Summa theologiae", opera sa capitală şi care reprezintă deci părerea sa definitivă în această chestiune. În primul capitol din „Summa theologiae", sub titlul „Utrum Deum esse sit per se notum", după ce în primul alineat arată că, cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu s-ar putea deduce din ideea de Dumnezeu, înnăscută în sufletul fiecărui om, combate acestă teză, arătând că şi contrariul e posibil, după cum arată Aristotel şi după cum rezultă din chiar citatul scripturistic: „Zis-a cel nebun în inima sa: nu este Dumnezeu". În al doilea alineat trece la expunerea tezei din Proslogion: „Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis. Scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, Deus, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non po-

test: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tatum; unde cum intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re: ergo Deum esse est per se notum"[227].

Ceea ce în traducere ar fi: „Se zic cunoscute prin ele însele acele lucruri care se cunosc prin simpla înţelegere a termenilor care le exprimă, ceea ce Aristotel atribuie primelor principii de demonstrare. Astfel, când cineva înţelege ce este întregul şi ce este partea, înţelege prin aceasta că întregul este mai mare decât partea; de asemenea, de îndată ce cineva înţelege cuvântul Dumnezeu, înţelege de îndată că *Dumnezeu există*. Căci cuvântul Dumnezeu înseamnă acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta. Însă ceea ce există în realitate şi în cugetare este mai mare decât ceea ce există numai în cugetare. Deci de îndată ce acest cuvânt, Dumnezeu, este înţeles, urmează ca el să fie şi în realitate: deci existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin Sine Însuşi".

E, evident, teza din Proslogium. Urmează acum combaterea ei în alineatul trei din acelaşi articol:

„La acestea trebuie răspuns: un lucru poate fi cunoscut prin sine însuşi în două feluri: într-un fel în sine însuşi (intrinsec, dar nu şi pentru noi, şi în alt fel în sine însuşi, dar şi pentru noi. De aici urmează că o propoziţie este cunoscută în sine însăşi când predicatul aparţine esenţei subiectului, ca şi propoziţia: omul este animal; căci ideea de animal este esenţial cuprinsă în ideea de om. Dacă deci toţi cunosc predicatul şi subiectul acestei propoziţii, ea va fi cunoscută prin

[227] „Summa theologiae", art. 1, al. 2. Citările sunt făcute după *Gonzague Truc*: „La Pensée de Saint Thomas D'Aquin, texte latin", p. 51-52.

sine însăşi pentru toţi, la fel ca şi primele principii ale căror termeni exprimă lucruri pe care toţi le înţeleg, precum existenţa şi nonexistenţa, întregul şi partea şi altele. Dacă sunt oameni însă, care nu cunosc subiectul şi predicatul nostru, propoziţia va fi cunoscută (înţeleasă în sine, nu însă şi pentru acei care sunt lipsiţi de cunoştinţa predicatului sau a subiectului. Şi iată cum se întâmplă că sunt anumite adevăruri generale, cum ar fi de exemplu şi acesta: „fiinţele necorporale nu locuiesc în spaţiu", care, deşi adevărate în sine, nu sunt totuşi cunoscute ca atare decât pentru înţelepţi, după cum zice Boeţiu. Afirm deci că această propoziţie: Dumnezeu este, este cunoscută (înţeleasă în sine), căci predicatul este conţinut în însuşi subiect, întrucât Dumnezeu implică în Sine existenţa Sa, după cum se va arăta ulterior. Dar, întrucât noi pozitiv nu ştim despre Dumnezeu ce este El în Sine, propoziţia: *Dumnezeu este*, nu poate fi cunoscută de noi prin ea însăşi, ci trebuie să ne fie demonstrată prin lucruri care sunt mai bine cunoscute pentru noi, deşi mai puţin clare în sine, adică *prin efecte*.

„În al doilea rând, trebuie răspuns că, acel ce aude cuvântul de Dumnezeu poate să nu înţeleagă prin el numai „acel ceva decât care altceva mai mare nu se poate cugeta". Căci mulţi au crezut despre Dumnezeu că El ar fi un corp, deci ceva material. Şi chiar dacă noi am înţelege ceea ce într-adevăr înseamnă acest cuvânt, a înţelege un lucru, căruia nu-i poţi adăuga nimic prin cugetare, nu înseamnă deloc că acest lucru există şi în realitate. El poate exista numai în înţelegerea spiritului nostru. Căci, pentru a conclude la existenţa lui reală, trebuia presupus în prealabil că o astfel de fiinţă „decât care o alta mai mare nu se poate cugeta" *există*

în adevăr, ceea ce este contrazis de cei ce neagă existenţa lui Dumnezeu"[228].

Iar drept concluzie a acestei argumentări, D'Aquino încheie în articolul 2 din „Summa", cu următoarea *Conclusio:* „Deum esse quamvis non apriori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus, notiori nobis, effectu"[229]. Nu se poate demonstra apriori că Dumnezeu există, dar se poate demonstra aposteriori şi anume prin efecte, care ne sunt mai bine cunoscute.

Deci, după D'Aquino, orice cunoaştere apriorică e condamnată, fiind admisă numai cunoaşterea aposteriorică, achiziţionată în chip mijlocit şi prin datele lucrurilor create.

Această concluzie a fost hotărâtoare pentru aproape întreaga teologie catolică şi a devenit normă pentru *Vatican* care, de comun acord cu „Prinţul scolasticii", a decretat, prin Enciclica „Dei Filius": *Deum esse e rebus creatis certo cognosci potest*[230]. E aceeaşi formulă ca şi la D'Aquino, cu singura deosebire că „demonstrari" a fost înlocuit cu „cognosci". Această deosebire are o deosebită semnificaţie. Cu toată preferinţa acordată lui D'Aquino, Vaticanul n-a vrut totuşi să tranşeze chestiunea numai în sensul punctului de vedere tomist, deci cu excluderea întru totul a tezei anselmiene. Căci îndărătul acesteia din urmă stăteau toţi marii mistici, atâţia dintre ei sfinţi şi doctori cu faimă ai bisericii catolice. Această explicaţie o dau chiar comentatorii constituţiilor Vaticanului şi rezultă şi din dezbaterile care au urmat între căpeteniile teologiei catolice cu prilejul formulării Enciclicei „Dei Filius". „Conciliul din Vatican" – zice M. Vacant – „a preferat verbul *cognosci* în locul lui *demonstrari*, pentru a nu tranşa chestiunile care despart pe filosofii adepţi ai lui Platon şi Descartes de cei ai lui Thomas D'Aquino. După cei dintâi, noi avem o idee înnăscută despre Dumnezeu şi lucrurile contingente nu fac decât să trezească în noi această idee, s-o facă distinctă şi conştientă. Pentru St. Thomas şi pentru aproape toţi teologii, din contră, ea este ceva achiziţionat şi mijlocit. Înţelegerea noastră nu cunoaşte imediat decât lucrurile contingente şi primele principii ale raţiunii; ea nu se ridică la Dumnezeu decât printr-o demonstraţie, căreia, primele principii îi formează *majora*, iar existenţa creaturilor – *minora*. Conciliul se arată favorabil doctrinei St. Thomas, prin adaosul „e rebus creatis", dar nu înţelege să excludă concepţia platonică sau pe cea carteziană. Condamnat de Sf. Oficiu a fost numai *ontologismul* care înlocuieşte ideile înnăscute ale lui Descartes cu intuiţia imediată a lui Dumnezeu şi vede în această cunoaştere imediată a Divinităţii sursa celorlalte idei ale noastre"[231].

Deci pentru doctrina oficială catolică proba anselmiană este îngăduită, dacă nu direct admisă. Pentru teologii catolici, însă, cuvântul marelui scolast a rămas hotărâtor şi a decis pentru multă vreme soarta argumentului ontologic în genere. „Doctor famosissimus"[232] zisese şi peste autoritatea lui cu greu se putea încerca o revenire. Această revenire a fost posibilă numai mai târziu, datorită lui *Descartes*, prin care argumentul ontologic capătă o nouă splendoare, mai ales în lumea filosofică. Aceasta şi explică prudenţa Vaticanului.

[228] *Gonzaque Truc*, op. cit., p. 53-54.
[229] *Gonzaque Truc*, op. cit., p. 57.
[230] *Garrigou-Lagrange*, op. cit., cap. „Dieu", p. 559.

[231] *Garrigou-Lagrange*, op. cit., p. 947.
[232] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 336.

Fiindcă, de fapt, în discuţie nu era numai poziţia lui D'Aquino faţă de proba lui Anselm, ci era vorba de lupta dintre Platonism şi Aristotelism care se dădea la umbra argumentului ontologic. D'Aquino sesizase fragilitatea logică din argumentarea anselmiană, acel „saltus in probando", prin trecerea bruscă de la ordinea ideală la cea reală, totuşi adversitatea lui faţă de argumentarea apriorică avea la bază mai mult un substrat *metafizic* decât unul logic. Atitudinea lui era urmarea acelui pasionat proces, îndelung dezbătut în evul mediu, dintre Platon şi Aristotel. În prima perioadă a scolasticii biruise Platon. Triumful relismului era, în fond, triumful platonismului. Valorificat de *Scotus* şi *Anselm*, ajungea la toată strălucirea lui prin *Abelard* (1142) şi prin elevul acestuia, *Petru Lombardul* (1164), afirmându-şi toată autoritatea în materie de doctrină teologică prin apărarea unităţii trinităţii faţă de triteismul nominalist şi eterodox al a lui *Roscelin*.

În acest timp însă, îşi pregăteşte triumful şi aristotelismul. Scrierile lui Aristotel încep a fi altfel cunoscute decât numai din izvoare şi comentarii platonice. Alături de „Organon", singura scriere cunoscută şi utilizată de scolastică, apar şi celelalte scrieri: Metafizica şi Fizica. Cei dintâi care încep opera de reală cunoaştere a marelui Stagirit sunt scriitorii greci, refugiaţi din Orientul invadat de musulmani. Dintre aceştia enumerăm: *Mihail Pselus, Ioan Italicul, Mihail din Efes*, etc.[233]. Dar cei care fac cunoscut pe Aristotel în adevărata lui lumină sunt în primul rând *arabii*. Începând cu *Al-farabi, Avicenna, Algazel* şi culminând cu *Averroes* (1198), unul dintre cei mai entuziaşti admiratori şi comentatori ai lui

[233] *Ueberweg-Heinze*: „Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 231-232.

Aristotel, întreaga filosofie a marelui Stagirit este cunoscută, şi după *originalele* greceşti. Spania, şi în special Cordova şi Toledo, devin centrele de căpetenie pentru mişcarea filosofică aristotelică. Prin căderea Toledoului în mâinile creştinilor intră în posesiunea acestora şi toate manuscrisele şi operele filosofice ale cugetătorilor arabi. Printre el se aflau şi scrierile lui Aristotel, fie originale, fie în traduceri şi comentarii arabe, scrieri dintre care unele erau cu totul necunoscute lumii occidentale creştine[234]. Atât textele greceşti, cât şi traducerile şi comentariile arabe, au fost traduse imediat în latineşte, aşa că, pe la 1250, Aristotel era în întregime tradus şi cunoscut, de data aceasta complet, şi nu numai ca logician, ci şi ca metafizician şi fizician[235]. Influenţa resimţită de lumea creştină a fost profundă şi extraordinară[236].

În drumul de triumf al aristotelismului stătea însă o piedică: alături de Aristotel se proiecta şi figura lui *Averroes*, aşa că aristotelismul *se confunda*, într-o anumită măsură, cu *averoismul* şi polemica începută contra lui Averroes s-a extins şi asupra scrierilor lui Aristotel. Din această cauză, operele lui Aristotel au şi fost interzise la Paris de Conciliul din 1210, care a decretat „nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto". Desigur că, prin „naturalis philosophia" se înţelege nu numai fizica, dar şi metafizica aristotelică[237]. Această interdicţie, care viza în primul rând universitatea din Paris, a fost în vigoare până în 1263, deşi îngăduirea Papei Grigore al IX-lea, din 1231 de a se admite şi cărţile prohibite însă cu

[234] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 328.

[235] *Sertillanges*, op. cit., p. 11.

[236] *Ueberweg- Heinze*: „Geschichte der Philosophie", vol. II, p. 233.

[237] *Maurice de Wulf*, op. cit., vol. I, p. 235.

„corecturile necesare asupra punctelor încriminate", atenuase cu mult caracterul iniţial al acestei interdicţii. Astfel, la 1245, Albertus Magnus îşi propunea să traducă pe Aristotel, făcându-l, după expresia lui, „înţeles latinilor", iar la 1259 însuşi Toma D'Aquino, împreună cu Wilhelm Moerbecker, sub auspiciile Papei Urban al IV-lea, încep, la rândul lor, traducerea operelor marelui Stagirit.

Datorită lui D'Aquino, Aristotel ajunge, din filosoful prohibit, singurul filosof acceptat de scolastică, „Filosoful" pur şi simplu, după cum îl citează D'Aquino. Influenţa lui devine atât de mare, încât i se atribuie aceeaşi autoritate ca şi Bibliei. Biblia şi Aristotel, sau ceea ce pentru D'Aquino era tot una cu revelaţia şi raţiunea, erau pentru marele scolast singurele autorităţi şi aproape de egală valoare[238]. Luând pe Aristotel drept Platon al său, zice *Sertillanges*, D'Aquino a fost pentru mişcarea din epoca sa şi cea precedentă ceea ce Aristotel a fost pentru ştiinţa elenică"[239]. Într-adevăr, D'Aquino a fost cel care a cuprins într-un sistem unitar toate cunoştinţele şi curentele teologice şi filosofice ale timpului său, împăcând dimensiunile şi contradicţiile, unele aparente, iar altele esenţiale, într-o singură doctrină, expusă într-o clasică artă de formulare. „Ieşit din acest mediu de luptă, în care Aristotel şi arabii pe de o parte, Augustin şi misticii pe de altă parte, îşi găseau apărători egal de exclusivi, D'Aquino şi-a simţit vocaţia de conciliator, asumându-şi drept sarcină principală în filosofie de a *reînnoi* sistemul lui Aristotel, pentru a-l *adapta* apoi ca teolog unei concepţii raţionale a dogmei"[240].

---

[238] *Paul Deussen*: „Geshichte der Philosophie", vol. II, 2. p. 432.
[239] *A. D. Sertillanges*: op. cit., p. 14.
[240] *A. D. Sertillanges*: op. cit., p. 14.

E ceea ce a constituit şi constituie şi astăzi în lumea catolică *tomismul*. Rezultat al acestei interpretări sunt cele două opere fundamentale ale lui D'Aquino: *„Summa contra gentiles"*, care conţine sistemul său filosofic şi *„Summa theologiae"*, care conţine sistemul teologic. În ambele domneşte Aristotel. Concilierile cu platonismul sunt rare şi în legătură mai ales cu problema creaţiei, ceea ce era mai mult o necesitate pentru aristotelismul lipsit de acest capitol, decât o concesie făcută platonismului. Stagiritul rămâne spiritul rector – *filosoful* – pentru întregul sistem tomist. Această dominaţie se resimte, chiar de la început, de la problema „fiinţei şi a Existenţei", care constituie cheia de boltă a întregii filosofii, fie în „Dialectica" lui Platon, fie în „Ontologia" lui Aristotel. Şi tot aici e şi deosebirea fundamentală dintre Platon şi Aristotel, deosebire care a agitat întreg Evul Mediu şi care desparte pe D'Aquino nu numai de Platon, dar, prin el, de toată linia idealismului realist pe care s-au mişcat Augustin ca şi Anselm şi toţi partizanii apriorismului şi ai misticismului din biserica apuseană.

Căci, în timp ce Platon porneşte de la concepţia ideală şi *intuită* a „Supremei realităţi", deducând din acest concept ideal *determinările* realităţii contingente, metafizica aristotelică foloseşte drumul invers, abstrăgând din realitatea experienţei contingente noţiunea „Supremei existenţe"[241]. Existenţa asupra căreia se pot aplica legile raţiunii este numai „existenţa finită", nu şi *„substanţa infinită"* – Dumnezeu. Căci ce este Dumnezeu în Sine – ca substanţă – noi nu putem şti cu mijloacele raţiunii, acestea fiind aplicabile numai în lumea existenţelor finite. Peste aceste limite, puterea

---

[241] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 336.

rațiunii – *„naturali rationis lumen"* – încetează și începea calea *revelației divine*[242]. Deci nu se poate vorbi de o intuiție imediată a Ființei Divine, prin care să se manifeste existența și atributele sale. Această viziune este „darul" unei ordini supranaturale. „O inteligență creată însă și numai prin forțele sale naturale nu poate nici într-un chip să se ridice la o astfel de cunoștință. Creată și finită , acestă inteligență are drept obiect proporțional ființa creată și finită și nu cunoaște direct decât creaturile"[243]. Numai prin aceste creaturi rațiunea poate ajunge să cunoască pe Dumnezeu, însă nu cum este El în Sine – Quidittas Dei – ci numai în măsura în care ființa Sa are vreo *similitudine analogică* cu efectele sale. Această existență în Sine a Divinității este cunoscută numai în Sine – *quoad se* – dar nu și pentru noi, *quoad nos*. La această cunoaștere noi nu putem ajunge decât pe calea unui proces de *progresie inductivă* a judecății – *via eminentiae* – de la creatură la creator, de la efect la cauză. De la această ultimă cauză încetează orice determinare pozitivă, începând cele negative – *via negationis*. Determinările pozitive nu sunt decât simple analogii; căci despre substanța divină nu se poate vorbi pe calea cunoașterii raționale, decât prin analogii[244]. Astfel pusă problema, rezultă că orice încercare de a determina Ființa Divină prin esența Ei, cum ar fi și în cazul existenței, este principial inadmisibilă. De aceea nu e posibilă demonstrarea *apriorică* a existenței, propusă de Anselm, ci numai una *aposteriorică*. Argumentarea ontologică vizează *substanța* care e nedeterminabilă. Rămâne posibilă nu-

[242] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 336.

[243] „Summa theologiae", P. I, quart. 12. După *Garrigou- Lagrange*: „Dieu, Son existance et Sa nature", p. 67.

[244] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 338.

mai cea cosmologică, care vizează *efectele*. De aceea toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu pot avea altă sursă decât legea *cauzalității* și nici o altă *metodă* decât cea a *aposteriorității*. Este ceea ce sintetizează și fixează D'Aquino în formula sa. „Deum esse non apriori, aposteriori tanem demonstrari potest; ex aliquo ejus notiori nobis effectu". De aceea toate cele cinci argumente, formulate de Toma D'Aquino în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, se reduc de fapt la unul singur, *argumentul cauzalității*, care este fructul aplicării legii cauzalității[245].

Principiul cauzalității, care este baza întregului edificiu metafizic al lui D'Aquino, cuprinde în el două elemente distincte: un element metafizic, referitor la coceptul mișcării: *Omne quod movetur ab alio movetur*, și unul logic: *omnis effectus habet causam*. Pe aceste două principii se sprijină toate cele cinci argumente formulate de D'Aquino pentru dovedirea existenței Divinității, socotite de el ca aposteriorice și fără nici un ingredient de natură ontologică.

O scurtă expunere a acestor argumente sau „căi", cum le numește marele scolast, ne va arăta în ce măsură teza sa este justă.

Prima „cale" e aceea a *mișcării* și are următoarea formulare: „Prima și cea mai evidentă cale (pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu) este aceea care se deduce din *mișcare*. Căci este sigur, și simțurile ne-o dovedesc, că se mișcă în această lume ceva. Or, tot ce se mișcă, se mișcă prin altceva. Însă nimic nu poate fi mișcat, decât dacă este în stare de act. Deci a mișca nu înseamnă altceva decât a trece ceva din stare de potență în stare de act. Din potență în act însă

[245] *A. D. Sertillanges*: op. cit., p. 143.

nu poate fi adus ceva decât prin ceva ce este el însuşi în act. Spre exemplu: căldura în act, adică focul, face ca lemnul, care este caldul în potenţă, să fie cald în act şi prin aceasta îl mişcă şi îl preface. Însă nu este posibil ca să fie ceva în acelaşi timp şi în act şi în potenţă şi sub acelaşi raport. Un corp, spre exemplu, nu poate fi cald şi în potenţă şi în act, în unul şi acelaşi timp. Căci dacă ceva este cald în act, nu poate să fie cald, ci rece, în potenţă. Deci este imposibil ca sub acelaşi raport ceva să mişte şi să fie mişcat, deci să se poată mişca de sine însuşi. Aşadar, tot ce se mişcă trebuie să se mişte de către altceva. Dacă deci acela de către care ceva se mişcă, se mişcă el însuşi, atunci cere el însuşi să fie mişcat la rându-i de altul, acesta de un altul şi aşa mai departe. Aceasta nu poate merge însă la infinit, fiindcă astfel nu s-ar mai găsi nicăieri primul producător de mişcare şi, în consecinţă, nici toate celelalte mişcări; fiindcă mişcările intermediare nu sunt posibile, decât dacă sunt produse prin primele, aşa cum bastonul nu se mişcă decât dacă este mişcat de mână. De aceea este necesar a ajunge la un *prim motor*, care el însuşi să nu mai fie mişcat de nimeni altul, şi prin acesta noi toţi înţelegem pe *Dumnezeu*"[246].

Această primă cale de demonstraţie tomistă formează şi prima cale a argumentului cosmologic în genere. Este partea specific aristotelică, întemeiată pe postulatul metafizic al acelui „πρωτον κινουν" al Stagiritului. Prin D'Aquino ea a rămas bun comun pentru teologie în genere.

Proba a doua, denumită la D'Aquino *„ex ratione causae efficientis"*, nu este decât completarea primei probe, prin

[246] „Summa theologiae", Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 60-61.

valorificarea elementului logic al legii cauzalităţii, şi are următoarea formulare:

„A doua cale este dedusă din principiul cauzei eficiente. Vedem că în lume cauzele eficiente se înlănţuiesc unele de altele. Dar noi nu vedem nicăieri – şi nici nu ar fi posibil – ca vreuna dintre aceste cauze să-şi fie propria sa cauză, căci şi-ar fi atunci anterioară sieşi, ceea ce ar fi absurd. Însă iarăşi, nu este posibil să trecem din cauză în cauză la infinit; căci într-o serie progresivă de cauze subordonate, prima cauză produce cauzele intermediare, iar acestea pe cea ultimă, indiferent dacă ar exista una sau mai multe cauze medii. Suprimată cauza primă, se suprimă şi efectul şi, fără cauza primă, nu vor fi nici cauzele intermediare şi nici cauza ultimă. Dar dacă numărul cauzelor ar fi infinit, nu vom avea niciodată nici cauze primare, nici cauza ultimă şi nici, cel puţin, cauze intermediare, ceea ce este, evident, absurd. În consecinţă, trebuie admisă o cauză eficientă primară şi aceasta este ceea ce toţi numim *Dumnezeu*"[247].

A treia probă tomistă este cea a *contingenţei* sau, în termenii lui D'Aquino: „Ex possibili et necessario". Ea se deduce din contingenţa lucrurilor din lume, care duce fatal la ceva care este *„absolut necesar"*. De fapt, această a treia probă nu este decât o *variantă* a probei a doua, pe care, de altfel, se şi sprijină. Conţinutul ei e următorul:

„A treia probă se deduce din contingenţă şi necesitate. În lume vedem lucruri care sunt, dar care pot să şi nu fie; lucrurile se nasc şi mor şi, deci, pot fi şi pot să şi nu fie. Este imposibil însă ca lucrurile să fi fost astfel întotdeauna, căci tot ceea ce poate să nu fie a avut un timp când nici nu a fost.

[247] „Summa theologiae", Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 62.

Dacă deci toate lucrurile sunt contingente, a fost un timp când nu a existat nimic în lume. Şi dacă a fost cândva aşa într-adevăr, atunci n-ar exista nici astăzi ceva; căci ceea ce nu este, nu poate concepe ceea ce este, decât prin ceea ce este. Deci, dacă nu a existat nimic într-un anumit moment, nici nu s-ar fi putut naşte ceva, deci nici nu ar putea exista ceva în prezent, ceea ce, evident, este absurd. Deci nu toate existenţele sunt contingente, ci trebuie să fie şi ceva *necesar* în lume. Însă tot ceea ce este necesar are cauza necesităţii sale sau în sine, sau în altceva. Şi, întrucât nu se poate admite o serie infinită de cauze, producându-se una pe alta la infinit, după cum tocmai s-a arătat (în proba a 2-a, de asemenea nu se poate admite o progresie infinită a cauzelor necesităţii. Trebuie deci a recunoaşte ceva care să fie prin sine însuşi necesar, deci care să nu-şi găsească într-altă parte cauza necesităţii sale şi care să fie cauza necesităţii altora – şi această cauză toţi o numim *Dumnezeu*"[248].

După cum se vede chiar din conţinut, această probă este varianta probei anterioare, la care, de altfel, se şi referă. Ea nu mai este împrumutată de la Aristotel, ci de la arabi, şi anume de la *Alfarabi*[249]. Această probă nu este însă *strict aposteriorică*, ci se face culpabilă de *ontologismul* imputat lui Anselm. Obiecţia aceasta o ridică, între alţii, cunoscutul metafizician *Ed. Le Roy* în critica pe care o face probelor raţionale în genere. „Dacă se conchide, zice Le Roy, din contingenţa şi deci imperfecţiunea lucrurilor, la ceva absolut necesar, numai pentru că nonexistenţa acestui necesar ar fi în sine absurdă, avem în fond acelaşi procedeu pe care îl

[248] „Summa theologiae", Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 62-63.
[249] *Clemens V. Bäumker*, op. cit., p. 248.

utiliza Anselm, care conchidea la existenţa reală a lui Dumnezeu, tocmai din faptul că nonexistenţa, contrariul ei, ar fi fost absurdă"[250].

Aceaşi obiecţie, de folosire indirectă a argumentului ontologic, o face acestei probe şi *Kant*, în capitolul „Dialecticei Transcedentale" din „Critica raţiunii pure", observând că trecerea de la „ens necessarium" la „ens realissimum" se face prin acelaşi procedeu ca şi la argumentul ontologic, atât de repudiat[251].

De această obiecţie a folosirii deghizate a probei ontologice nu este scutită de altfel nici a patra probă tomistă, cunoscută în teologia catolică sub numele de proba „*De maxime ens*" sau şi proba „*henologică*"[252].

Existenţa lui Dumnezeu se deduce aici din imperfecţiunea sau deosebirea de grad în calităţile lucrurilor din lume, ceea ce duce la existenţa necesară a unei Fiinţe *atotperfecte*. Iată cum redă „Summa" această argumentare:

„A patra probă se scoate din *gradaţia* care se vede în lume. Lucrurile în lume sunt unele mai bune, altele mai puţin bune, etc. Or, „mai mult" sau „mai puţin" se zice de diversele lucruri, după cum ele se apropie în măsuri diferite de ceva care este „cel mai mare". Astfel se zice de un corp că este mai cald cu cât se apropie mai mult de cea mai mare căldură. Există deci ceva care este cel mai adevărat, cel mai bun, cel mai perfect, prin urmare „cel mai deplin în fiinţa sa" – *maxime-ens*, cum zice Aristotel în Metafizică. Or, ceea ce este cel mai mare în cutare sau cutare gen este şi cauza a

[250] *Ed. Le Roy*: „Comment se pose la probléme de Dieu" în „Revue de Méthaphysique et de morale", an. 1907.
[251] *Kant*: „Kritik der r. Vernunft", ed. Erdman, p. 467.
[252] *Garrigou-Lagrange*: „Dieu, Son existance et Sa nature", p. 277.

tot ce aparţine acelui gen. Astfel focul, care este cea mai mare căldură, este cauza oricărei alte călduri, cum se arată iarăşi de Aristotel. Deci este ceva care este cauza oricărei alte existenţe, a celei mai înalte bunătăţi, a oricărei perfecţiuni, şi acest ceva este ceea ce noi numim *Dumnezeu*"[253].

Argumentul acesta îl găsim aproape la fel formulat la Augustin şi la Anselm, iar provenienţa lui platonică este evidentă. (E curios, oricum, faptul că D'Aquino nu se referă la nici unul din ei, ci numai la Aristotel). Avem aici de-a face cu cunoscuta teorie a „participării", aşa cum o găsim în „Symposion" şi în „Phaedon", după care calităţile schimbătoare şi temporare ale lucrurilor contingente nu sunt decât *participări* din „calităţile absolute" de Frumos, Bun, Adevăr etc., care există „prin ele şi în ele" şi care *„se adaugă numai"* lucrurilor, „împărtăşindu-le" în măsuri diferite aceste calităţi, fără ca prin aceasta să sufere ele însele vreo scădere sau modificare. „La extrema limită a lumii inteligibile" – zice Platon în „Republica" – „este ideea de Bine, care, deşi abia perceptibilă, totuşi nu poate fi concepută fără a conchide că ea este cauza primară a tot ceea ce este bun şi frumos în univers". Aproape la fel conchide şi D'Aquino în argumentarea sa: „Există ceva care este Adevărul, Binele, Nobilul – *„Fiinţa prin excelenţă"* şi care este cauza oricărei existenţe, a oricărei bunătăţi, a oricărei frumuseţi şi această cauză e ceea ce numim Dumnezeu"[254].

Originea platonică, ca şi factura ontologică a acestei poziţii e greu de negat, deoarece este clar că elementul de bază, cu care se operează aici, e acela al unei Fiinţe atotperfecte, acel „Maxime ens", care însumează în sine toate însuşirile care revin lucrurilor. Că D'Aquino porneşte de la imperfecţiunea lucrurilor contingente spre a ajunge la Fiinţa atotperfectă, aceasta nu schimbă decât *aparent* poziţia logică, fiindcă, în fond, tot poziţia atotperfecţiei este aceea pe care se bazează argumentarea. Aceasta o şi remarcă *Le Roy*: „Apelul la imperfecţiunea lumii spre a proba contingenţa ei e un apel făcut la proba ontologică, fiindcă ideea de existenţă necesară se sprijină pe ideea de Fiinţă atotperfectă"[255].

Faptul că la Platon ideea de bine, adevăr, nobil, etc. sunt considerate ca „entităţi transcendente", iar la D'Aquino ca şi la Aristotel, ca simple „transcedentale", deci fără o realitate în sine, dar pe care şi-o capătă numai prin subsumarea lor în „realitatea supremă a Divinităţii"[256], nu schimbă cu nimic situaţia. Obiecţia poate fi valabilă în ceea ce-l priveşte pe Platon, nu însă şi pe Augustin şi Anselm, care sub raportul transcendentalelor au aceeaşi părere ca şi D'Aquino.

Şi, în sfârşit, a cincea şi ultima probă a lui D'Aquino este cea provenită din ordinea care domneşte în lume: *„ex gubernatione rerum"*. Este ceea ce, în termenii de astăzi, numim *proba teleologică*. Ea are la D'Aquino următoarea formulare:

„A cincea probă rezultă din guvernarea lucrurilor din lume. Căci vedem că lucrurile fizice, deşi sunt lipsite de inteligenţă, lucrează totuşi în vederea unui scop: căci ele activează întotdeauna sau, cel puţin, în cele mai multe cazuri, în aşa chip, încât să ajungă la cel mai bun rezultat. Aceste lucruri, lipsite de cugetare, ajung la scop nu prin hazard, ci sub directa conducere a unei fiinţe inteligente, după cum să-

---

[253] „Summa theologiae", Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 64.
[254] *Garrigou-Lagrange*: „Dieu, Son existance et Sa nature", p. 286.
[255] *Le Roy*: „Revue de Méthaphysique", an. 1907.
[256] *Garrigou-Lagrange*: „Dieu, Son existance et Sa nature", p. 286-287.

geata ajunge ţinta prin conducerea de către săgetător. Deci există o fiinţă inteligentă care conduce lucrurile către scopul lor şi aceasta este ceea ce numim *Dumnezeu*." [257]

Acestea sunt cele cinci probe *aposteriorice*, socotite posibile şi legitime de către D'Aquino[258]. De fapt, ele se reduc la două, şi anume: proba cosmologică şi cea teleologică. Dintre ele, numai prima conchide asupra existenţei lui Dumnezeu, întrucât proba teleologică presupune deja acestă existenţă şi conchide numai asupra *personalităţii* Fiinţei Divine[259].

Faptul însă că cel puţin două dintre cele patru formulări ale probei cosmologice, şi anume proba contingenţei şi cea henologică, nu sunt scutite de învinuirea de a fi tributare argumentării ontologice, dovedeşte că însuşi marele scolast nu s-a putut sustrage cu totul de sub influenţa acestui argument, cu toată categorica lui dezavuare şi combatere. Faptul acesta constituie el însuşi o dovadă despre valoarea intrinsecă ce revine acestei mult disputate probe şi căreia numai cu greu i se poate sustrage cineva, când e vorba de dovedirea existenţei Fiinţei Divine.

„Ostracizarea" ei e o urmare, nu atât a logicii, cât a metafizicii aristotelice. Eroare logică, atât de des invocată, acea trecere de la ideal la real, pare mai mult un *pretext*. În orice caz, ea ar infirma cel mult formularea lui Anselm, dar nu proba apriorică în genere. Acel „id quo majus cogitari non

[257] „Summa theologiae", Articulus III, al. 2. *Gonzague Truc*, op. cit., p. 64-65.

[258] *Dr. V. Suciu*: „Teologia dogmatică". P. I.: Apologetica creştină. Ed. 2, Blaj, 1927. Această lucrare a I.P.S. Mitropolit al Blajului conţine o detaliată expunere a dovezilor tomisteşi tot aici se află şi o combatere în sens tomist a argumentului ontologic, p. 40-44.

[259] *Dr. V. Găină*: „Argumentul fizico-teologic" în Revista „Candela", Cernăuţi.

potest", ţinta criticii lui D'Aquino, ca şi a lui Gaunillo de altfel, era o *complicaţie*, care putea chiar să lipsească, fără ca proba ontologică însăşi să dispară[260]. Teza realismului singură, pe care îşi clădea Anselm proba sa, putea conchide, în perfectă logică, la dovedirea existenţei lui Dumnezeu, menţinându-se strict pe principiile de bază ale propriei sale metafizici: *Suprema generalitate – Dumnezeu, este şi suprema realitate*, care la rându-i nu este decât un alt cuvânt pentru *„existenţa absolută"*[261]. Acesta era, fireşte, în spiritul realismului extrem al platonismului, după care existenţa fizică sau empirică nu este altceva decât o copie, o umbră, din existenţa absolută. Evident, aceasta este o concepţia metafizică alta decât cea aristotelică, după care se conduce D'Aquino. Conform acestei concepţii, realitatea este de natură strict empirică. Ea este dată în lucruri şi nu în afară de ele. Chiar dacă legile cugetării sunt „πρότερον φύσει", iar legile judecăţii „πρότερον πρός ημας", totuşi nici ele nu au aplicare decât în limitele acestei realităţi. Şi dacă aceste legi ne duc către acel „πρότον κυνουν" acesta nu este la rându-i decât „o simplă formă", un proces; „un act" şi nu *„o substanţă"*[262]. Acesta ar fi drumul indicat de metafizica aristotelică. Acel „ó Θεός" al lui Aristotel nu conţine decât prea puţin din divinitatea unei religii pozitive, iar „primum movens immobile" al lui D'Aquino conţine cu mult mai mult decât *pura abstracţie* a lui Aristotel. D'Aquino completează aici „formalismul" aristotelic cu „realismul" platonic, substituind conceptului

[260] *Ueberweg- Heinze*: „Grundriss", vol. I, op. cit., p. 195.

[261] *W. Windelband*: op. cit., p. 244.

[262] *Ueberweg- Heinze*: „Grundriss", vol. I, op. cit., p. 220.

actualităţii pe cel al *realităţii*, care implică în sine pe cel al *existenţei*.

Sesizarea acestei realităţi însă vine pe *alte* căi decât cele ale raţiunii progresive, pe care o *depăşeşte*. Ea este rezultatul *imediat* al cunoaşterii acestei realităţi, cunoaştere de care nici D'Aquino nu este întru totul străin. O astfel de cunoaştere este şi pentru el posibilă şi acceptabilă, însă nu în stare „distinctă şi clară", ci numai în stare *confuză*: „sub quadam confusione", cum zice D'Aquino. „Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quandam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; ...sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse..."[263]. „În chip natural noi avem o anumită cunoaştere *confuză* despre existenţa lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este fericirea supremă a omului... dar această cunoaştere vagă nu este adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu..." Aici intervine acea serie de subtile nuanţări şi deosebiri pe care le face maestrul scolasticii – D'Aquino, atât în privinţa felului cât şi a procesului cunoaşterii. O cunoaştere poate fi obscură, clară, confuză sau distinctă. *Obscură* este când abia se distinge de ceea ce nu este, *clară*, când această distingere este făcută; *confuză*, când cunoaşterea nu exprimă natura obiectului şi *distinctă*, când exprimă această natură[264].

Conform acestei distincţii, cunoaşterea directă despre Dumnezeu, deşi clară, e totuşi confuză, fiindcă nu exprimă nimic despre natura Fiinţei Divine. Aceste stări de cunoaştere condiţionează şi natura procesului în care se face cunoaşterea. Din noţiunile confuze nu poate urma decât o *cu-*

[263] „Summa theologiae", Articulus I, *Gonzague Truc*, op. cit., p. 54.

[264] *Gabriel Picard* S. I.: „La saisie immédiate de Dieu", p. 12, Paris, 1923.

noaştere vagă, fiindcă astfel de noţiuni, deşi clare în sine, nu sunt clare şi pentru noi, şi dacă ele pot fi înţelese în sine, nu pot fi înţelese şi pentru noi, cum sunt lucrurile contingente. Deci *cunoaşterea distinctă* a existenţei lui Dumnezeu nu se poate face decât prin efectele sale şi nu *direct*, prin Fiinţa Sa. E cunoscută distincţia lui D'Aquino între cele două feluri de cunoaştere: *una în sine*, dar nu şi pentru noi – *per se nota, sed non quoad nos*; alta cunoscută în sine, dar *şi pentru noi* – *per se nota et quoad nos*[265].

Potrivit acestor categorii tomiste, propoziţia „Dumnezeu este" – este ceva înţeles în sine, dar nu şi pentru noi; fiindcă deşi în această propoziţie predicatul este conţinut în subiect şi deci judecata este de sine însăşi înţeleasă, totuşi ea nu poate fi înţeleasă şi pentru noi, fiindcă noi nu cunoaştem subiectul, adică nu ştim ce este Dumnezeu în Sine; aceasta trebuie să ne fie demonstrat prin lucruri bine cunoscute nouă, adică prin creaturile Lui.

Aceste subtilităţi sunt scoase în evidenţă de D'Aquino pentru a înlătura faptul evident – admis şi de el de altfel – că noi putem avea o cunoaştere inteligibilă directă despre Dumnezeu, cel puţin aşa cum avem şi una despre existenţa spiritului din noi[266] şi că, deci, o cunoaştere apriorică, în ceea ce priveşte existenţa Fiinţei Divine, este posibilă.

[265] Dico ergo, quod haec proposito, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto: Deus enim est suum ese, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea qae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. „Summa theol.", Art. I, *Gonzague Truc*, p. 54.

[266] *Gabriel Picard* S. I.: „La saisie immédiate de dieu", p. 12-16, Paris, 1923.

Căci oricât de confuză ar fi această cunoaştere imediată pe care o avem despre Dumnezeu, aşa după cum o concepe D'Aquino, un lucru totuşi nu-i poate lipsi: *existenţa sa*. Această existenţă nu exprimă nimic din fiinţa lui Dumnezeu, dar fără sesizarea ei nu este posibilă nici un fel de cunoaştere, fie clară, obscură sau confuză. Dacă deci este concedată o cunoaştere imediată a lui Dumnezeu, indiferent sub ce formă, această cunoaştere implică în sine cel puţin *existenţa* Fiinţei Divine. Prin aceasta nu se precizează nimic despre conţinutul divinităţii. Ea este ceva pur *formal*, şi rămâne în atribuţiile demonstrării aposteriorice de a determina acestă evidenţă formală. Aceasta şi nimic mai mult urmărea şi Anselm prin argumentul său ontologic, al cărui caracter strict formal nu înceta a-l accentua.

Rezultă din aceste consideraţii că, chiar din punct de vedere tomist, teza ontologică a dovedirii existenţei lui Dumnezeu este şi posibilă şi admisibilă.

Cum se explică atunci opoziţia tât de categorică a lui D'Aquino? Credem că în afară de elementul pasional al epocii – cearta dintre Platon şi Aristotel – D'Aquino viza, nu atât argumentul ontologic în sine, cât primejdia ontologismului şi a panteismului către care deschidea calea apriorismul ontologic, mai ales în speculaţiile misticilor. Misticismul unora dintre contemporani pe de o parte, averoismul panteist pe de altă parte, menţineau primejdia, iar apriorismul anselmian le putea facilita ascensiunea. Aceste considerente, credem noi, explică ostilitatea lui D'Aquino, care a decis pentru aproape trei veacuri soarta probei ontologice.

Ea nu va fi reluată decât odată cu încetarea domniei aristotelismului şi revenirea la cârmă a platonismului, ceea ce se şi întâmplă odată cu Renaşterea şi apariţia noii filosofii, prin *René Descartes*.

Cu Descartes avem o nouă înflorire a argumentului ontologic care va dura până la marea revizuire critică a tuturor sistemelor de cugetare, inclusiv a cartezianismului, întreprinsă de autorul criticii raţiunii purei – *Immanuel Kant*.

CAPITOLUL III

Ideea de Dumnezeu în filosofia lui Descartes și proba sa ontologică

De la D'Aquino la Descartes - Lupta contra tomismului - Între franciscani și dominicani - Duns Scotus - Apusul scolasticei - Căderea aristotelismului și reînvierea platonismului - Descartes - Filosofia îndoielii - Meditațiile - Descartes și scolastica - Ideea de Dumnezeu, criteriu al siguranței - Meditațiile și proba ontologică - „Principia Philosophiae" - Ideea de Dumnezeu, punct central al filosofiei cartesiene - Substanță și Divinitate - Valoarea probei ontologice a lui Descartes.

D'Aquino izbutise să închege într-un sistem unitar diferitele curente ale epocii sale, fondându-le și „codificându-le"[267] după principiile logicii și metafizicii aristotelice și integrându-le dogmaticii creștine. Această grandioasă operă a marelui scolast e ceea ce constituie titlul său de glorie nepieritoare. Ele realizase pentru lumea creștină ceea ce marele său maestru și înaintaș Aristotel realizase pentru lumea antică: *sinteza de cugetare a unei întregi epoci.* Istoria nu cunoaște alte realizări de această natură.

O astfel de operă nu fusese însă ușoară, mai ales pentru epoca în care o înfăptuise D'Aquino. Platonismul și augus-

[267] *W. Windelband:* „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", p. 261.

tinismul aveau încă numeroși adepți, iar în lagărul aristotelismului, averoismul și iudaismul reprezentau curente fățiș anticreștine, care făceau să dăinuiască încă „rezervele" ridicate de biserică contra acceptării aristotelismului. D'Aquino izbutise să înlăture piedicile, să împace Biblia cu Aristotel și Dogma cu „Primele principii" ale Stagiritului. Dar tocmai prea strânsa legătură pe care D'Aquino o stabilește între sistemul său și metafizica aristotelică va fi aceea care îi va aduce și prăbușirea. „Armonia dintre știința helenică și dogmatica creștină realizată de tomism se va sfărâma curând, dând naștere frământărilor care au dus la Renaștere și Noua Filosofie"[268]. Firele cu atâta măestrie strânse de D'Aquino în jurul sistemului său se destramă, pentru a se reuni iarăși, de astă dată sub egida platonismului revenit la cârmă, în filosofia lui *René Descartes.*

De altfel rezistența contra tomismului se manifestă foarte curând în sânul teologiei catolice. Ea pornește din tendințele antiscolastice ale platonismului, care își avea încă numeroși adepți și e alimentată de rivalitatea dintre cele două ordine: dominicani și franciscani.

De notat e însă faptul că primii adversari ai tomismului sunt confrații propriului său ordin: dominicanii. Aceasta ne-o atestă franciscanul *John Peckam* – unul dintre cei mai hotărâți adversari ai lui D'Aquino, care spune că, chiar în epoca de strălucire a activității lui D'Aquino la universitatea din Paris, părerile sale erau criticate de proprii săi confrați: „Etiam a fratribus propriis arguebatur argute"[269]. De asemenea, tot un dominican, arhiepiscopul de Canterbury – *Robert Kilwardby*

[268] *W. Windelband:* „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", p. 252.
[269] *M. De Wulf:* „Histoire de la Philosophie médiévale", vol. II, p. 33.

– a fost acela care a început în Anglia lupta contra tomismului, făcând din Universitatea din Oxford centrul acestei lupte[270].

Dar acei care duc sistematic lupta contra tomismului sunt *franciscanii*. De la apariţia „Summe"-i, ordinul franciscanilor ia oficial poziţie contra tomismului, şi, în raporturile paşnice dintre cele două ordine, intervine un conflict doctrinal care le va separa: *tomismul*[271]. „Summa theologiae" nu e admisă de către franciscani decât sub cenzură şi cu corectarea făcută celor 117 puncte incriminate de către franciscanul *Guillaume De La Mare* (1289) în cartea sa de o certă violenţă pamfletară: *Correctorium fratris Thomae*. Dar adversarul cel mai înverşunat al tomismului este *Peckam*, care, ajuns arhiepiscop de Canterbury continuă şi accentuează lupta începută de predecesorul său, dominicanul Kilwardby. Oxfordul şi Anglia ajung astfel centrul de opoziţie contra tomismului. Aceeaşi ostilitate o manifestă de altfel şi cercurile teologice franceze, ostilitatea care duce chiar la o condamnare formală a tomismului, sub Papa Ioan al XXI-lea. Pe baza unei anchete făcute de episcopul Parisului *Tempier* în 1277, din însărcinarea Papei, sunt condamnate 219 puncte din doctrina averoistă. Între cei vizaţi este şi Toma D'Aquino, astfel condamnarea devine directă şi oficială. Deşi tomiştii privesc această condamnare ca „o manevră" antitomistă[272], condamnarea există. Şi cu toate că ea privea numai dieceza Parisului, a fost totuşi binevenită pentru antitomiştii din Anglia, care au utilizat-o copios în lupta lor contra lui D'Aquino. Kilwardby, ca dominican, punea încă menajamente în atitudinea sa. „Eu nu condamn – scria el unui confrate dominican – aceste puncte ca eretice, dar le interzic ca periculoase". Sub urmaşul său, Peckam, condamnarea devine categorică şi publică. Propoziţiile incriminate sunt prohibite. Peckam se ridică contra „inovaţiilor" unor astfel de filosofi, pe care el îi numeşte „elatiores quam capaciores, audaciores, quam potentiores, garruliores quam litteratiores"[273], recomandând revenirea „la doctrina solidă şi sănătoasă a lui Alex. de Hales şi Bonaventura şi reîntoarcerea către ceea ce învăţa Augustin"[274].

Cu moartea Papei Ioan al XXI-lea, poziţia contra tomismului slăbeşte. În sânul dominicanilor se ajunge la o totală conversiune către tomism. Opoziţia este însă dusă mai departe de cercurile anti-scolastice şi în special de către franciscani, în marea lor majoritate elevi ai universităţii din Oxford şi partizani ai lui Bonaventura. O deosebită importanţă revine în această luptă lui *Duns Scotus*[275].

Deşi Scotus nu întreprinde o critică directă tomismului, totuşi scrierile sale şi marea lor influenţă au contribuit la sub-

[270] *M. De Wulf*: „Histoire de la Philosophie médiévale", vol. II, p. 34.

[271] *M. De Wulf*: „Histoire de la Philosophie médiévale", vol. II, p. 33.

[272] *M. De Wulf*: „Histoire de la Philosophie médiévale", vol. II, p. 35.

[273] *M. De Wulf*: „Histoire de la Philosophie médiévale", vol. II, p. 38.

[274] *M. De Wulf*: „Histoire de la Philosophie médiévale", vol. II, p. 38.

[275] *John Duns Scotus*, născut în Scoţia. Data naşterii incertă: după unii 1274, după alţii 1266. Intrat de tânăr în ordinul franciscanilor (1290), studiază la Oxford, excelând în ştiinţele matematice şi experimentale şi suferind sugestiile anti-tomiste. Îşi ia bacalaureatul şi doctoratul între 1293 şi 1307. În 1308 moare în Colonia. Spirit critic prin excelenţă, el se ridică împotriva intelectualismului exagerat al averoismului şi tomismului, proclamând superioritatea voinţei faţă de atotputernicia inteligenţei. Formula lui: *„voluntas superior est intellectu"* a fost sursa fecundă pentru dezvoltarea ulterioară a curentelor anti-scolastice şi a misticismului. Pentru profunzimea sa în cugetare, i s-a decernat titlul de „Doctor subtilis", ca o replică bine meritată faţă de titlul de „Doctor communis" sau „universalis", de care beneficia genialul său înaintaş şi rival, Toma D'Aquino.

minarea şi slăbirea tomismului şi a scolasticii în genere. În special separaţia introdusă de el între teologie, „al cărei obiect este adeziunea voluntară la anumite adevăruri superioare raţiunii" şi filosofie, pe care el o numeşte „operă a păgânilor şi arabilor", a contribuit la destrămarea tomismului, a cărei tărie consta tocmai în caracterul intectualist şi demonstrativ pe care i-l furniza metafizica aristotelică. Afirmarea *superiorităţii voinţei* faţă de intelect: „voluntas superior intellectu" şi a *individului* faţă de *universal* contribuie, de asemenea, la slăbirea bazelor fundamentale ale tomismului. Voluntarismul şi individualismul scotist au fost sursele din care s-au alimentat curentele antiscolastice în tendinţa lor de eliberare de sub jugul tomisto-aristotelic.

Separaţia dintre filosofie şi teologie preconizată de Scotus este sursa din care „nominalistul" *William Occam* (1300-1348), în dubla sa atitudine de franciscan şi oxfordian, deci antitomist declarat, îşi va formula cunoscuta sa teorie a *îndoitei posibilităţi a adevărului*, care a grăbit procesul de disoluţie al scolasticii. Occam, accentuând separaţia dintre teologie şi filosofie, declară că anumite afirmaţii pot fi adevărate după cerinţele credinţei „veritas secundum fidem", fără să fie adevărate şi după cerinţele raţiunii, după cum altele pot fi adevărate după cerinţele raţiunii, fără să fie adevărate şi pentru credinţă, „veritas secundum rationem". Prin această ultimă consecinţă trasă între filosofie şi teologie, întreg edificiul scolasticii e lovit în însăşi structura sa intimă. Aristotelismul este dizlocat din sânul teologiei. Influenţa lui Aristotel începe să apună şi, în locu-i, se ridică idealismul platonian. Campania antitomistă pregătise demult terenul. Prilejul, însă, care a grăbit căderea aristotelismului, a fost lupta încinsă în jurul problemei *nemuririi sufletului*. Chestiunea constituţiei sufletului uman fusese unul dintre punctele suspectate din doctrina tomistă. Deşi D'Aquino în această privinţă atenuase cu mult doctrina aristotelică, totuşi între aristotelism şi teza nemuririi, cerută de doctrina creştină, exista un abis. Teza aristotelică avea în sine un pericol permanent pentru doctrina creştină. De acest punct slab al aristotelismului, care se răsfrângea şi asupra tomismului, s-au folosit adversarii în lupta lor de eliberare de sub supremaţia scolastică. Lupta o începe *Marsilius Ficinus* (1433-1499), un înfocat neoplatonic. În prefaţa cu care însoţeşte traducerea sa din operele lui Plotin, el face justa observaţie că Aristotel, neadmiţând nemurirea sufletului, ridică prin aceasta însuşi fundamentul oricărei religii: „Illi, Peripatetici, quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeqe tollunt".

Problema este reluată de *Petrus Pomponatius* (1462-1524), în cartea sa: „Tractatus de immortalitate animae". Pomponatius ia poziţie categorică contra lui Aristotel, arătând primejdia directă ce o conţine pentru religia creştină doctrina lui. Cu toată apărarea pe care aristotelicul *Augustinus Niphus* (1473-1546) o încearcă în favoarea lui Aristotel din însărcinarea Papei Leon al X-lea, Stagiritul încetează a mai fi autoritatea nediscutată în sânul bisericii catolice[276]. Pe măsură însă ce apunea aristotelismul, începea să se ridice platonismul. Momentul era, de altfel, cu totul favorabil unei reveniri a acestuia la cârmă. Prin căderea Constantinopolului şi încercările de unire ale bisericilor, Apusul este invadat de reprezentanţi ai teologiei şi filosofiei răsăritene, fie trimişi oficiali ai Patriarhiei din Constantinopol pentru disputele

[276] *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie". B. II, p. 445-446.

teologice, fie simpli refugiaţi din faţa invaziei turceşti. Între aceştia, erau pasionaţi adepţi al lui Platon, cum era acel *Gemistos Plethon,* care îşi înfiinţează o academie platonică în Florenţa, la 1440, sau *Visarion de Trapezunt,* uns mai târziu drept cardinal papal. Lor li se adaugă acel entuziast adept al neoplatonismului, *Marsilius Ficinus,* care deschise-se focul contra lui Aristotel. Oaspeţii greci aducea cu dânşii noi orizonturi de cugetare, ca şi toată pasiunea vechii lor dispute asupra întâietăţii dintre Platon şi Aristotel. Cunoscuta ceartă dintre Gemistos Plethon şi Visarion, adepţi ai platonismului, şi compatrioţii lor, refugiaţi de asemenea în Italia, *Theodor Gaza* şi *Georgeos de Trapezunt,* partizani ai lui Aristotel, actualizase şi mai mult problema, dând câştig de cauză platonismului.

Curentul Renaşterii, în plină înflorire, cu acea reîntoarcere către clasicismul elenic, face ca spiritele să se îndrepte cu mai multă înţelegere şi simpatie către frumuseţea clasică din opera lui Platon decât către stilul arid al lui Aristotel. De asemenea, Reforma, cu ura sa contra lui Aristotel, „scutul drăcesc al papilor", cum îl numeşte Luther, contribuie ca balanţa să încline spre Platon ca şi spre acea bogată sursă de cugetare filosofică şi teologică care era *fericitul Augustin.*

În atare condiţii începe *noua filosofie.* Eliberată de disciplina scolastică, cugetarea începe a-şi făuri noi sisteme, pline de toată vigoarea libertăţii şi a originalităţii. Platon şi Augustin, dialectica unuia şi patosul religios al altuia, devin iarăşi izvoarele vii de creaţie. „Absolutul" poate fi din nou intuit şi din el se constituie noi sisteme de filosofie. Astfel vor proceda un *Cusanus,* un *Telesius,* un *Bruno*[277].

[277] O largă expunere a acestei epoci apare în „Filosofia Renaşterii" de *P. P. Negulescu,* vol. 2.

Panteism şi teism, realism şi nominalism, raţionalism şi voluntarism, misticism şi intectualism, scepticism şi pozitivism, toate se vor uni în ideea unei *substanţe supreme,* în Dumnezeu, sursa şi încheierea tuturor acestor izbucniri şi frământări ale cugetării eliberate de vechea disciplină scolastică, aflată în plină pasiune de creaţie. Fiinţa Divină, concepută ca „coincidentia opositorium" este creaţia cea mai caracteristică a acestei epoci de negaţii şi contradicţii, ca şi de avânturi naive şi îndrăzneţe.

La capătul acestor frământări, apare ca o necesitate spiritul creator şi disciplinat al lui *Descartes.* Crescut în această atmosferă de nesfârşite frământări, dar instruit la disciplina logică a iezuiţilor, el este chemat, prin firea sa predispusă meditaţiilor, ca şi prin înclinarea sa pentru problemele matematice şi astronomice, să înţeleagă şi să capteze toate aceste curente cu tendinţe atât de variate, supunându-le acelei discipline de cugetare care făcuse faima şi tăria scolasticii.

La apariţia sa, procesul de disoluţie dintre filosofie şi teologia scolastică se încheiase. În locul tiraniei tomisto-aristotelice se instalase frenezia libertăţii de cugetare. La umbra libertăţii, răsar însă, în primul rând, negaţiile şi inovaţiile. *Şi mai ales îndoielile.* Peste vechile credinţe se aşternuse golul şi îndoiala. De pretutindeni se ivesc „înnoitori". Peste scolastica repudiată, cugetarea se îndreaptă ca spre un ideal către trecutul îndepărtat al culturii elenico-romane, pentru reînvierea căreia lupta *Renaşterea.* O nouă cultură trebuia refăcută peste sfărmăturile scolasticii apuse. În locul rămas gol se încrucişau cele mai dispersate tendinţe şi curente. Căci dacă platonismul luase, sau tindea să ia, locul aristotelismului, el nu era singurul pretendent. Alături de el îşi disputau terenul aproape toate curentele vechii lumi reînviate, ca şi

ceea ce se luptă să rămână încă valabil din scolastică. De la senzualismul atomistic al lui *Democrit* și *Epicur* reeditat de un *Gassendi* și *Hobbes* sau pitagorismul unui *Bruno* și *Cardanus* și până la misticismul protestant al lui *Weigel* și *Frank* sau cel augustinist al *janseniștilor*, toate își afirmau dreptul și întâietatea. Lumea asista astfel la o adevărată anarhie a libertății, care fatal crease și o anarhie a cugetării. Mult dorita libertate, care dusese la disoluția scolasticii, risca acum să ducă la *disoluția filosofiei înseși*. Dominarea și disciplinarea logică a acestor frământări, încercată de *Baco de Werulam* cu a sa „Instauratio magna", rămăsese fără ecou. Cel ce izbutește să unească toate curentele, să le capteze și să le domine, unindu-le într-un singur sistem de cugetare, este *René Descartes* [278].

[278] *René Descartes*, sau cu numele latinizat, după moda epocii: *Renatus Cartesius*, se trage dintr-o veche familie nobiliară a Touraine-ii. S-a născut în Lahaye, în martie 1596. Studiile și le-a făcut în colegiul iezuit Lafléche, între anii 1604-1612, unde, potrivit metodei scolastice, alături de limbile clasice, învață morala și metafizica. Deși debil fizic, iar sufletește înclinat spre meditație și retragere, totuși, cedând dorinței familiei, îmbrățișează cariera armelor, între anii 1617-1621, cu care prilej are ocazia de a cunoaște îndeaproape Germania. Urmând înclinațiile sale firești, se retrage din armată, refugiindu-se în singurătatea de la St. Germain, unde se dedă studiilor matematice și astronomice, dar și meditațiilor asupra impasului în care se află cugetarea filosofică, lipsită de orice criteriu de siguranță și conducere. În scopul unei lămuriri a propriilor sale frământări și îndoieli, el întreprinde chiar un pelerinaj pios la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului din Loretto-Italia. Din aceste procupări este scos încă o dată de procupările sale militare și ia parte la luptele contra hughenoților. După asediul Rochelle-ii, se retrage definitiv din armată, ca și din viața publică, refugiindu-se în Olanda, unde se dedă exclusiv studiilor și meditațiilor filosofice, cărora le rămâne credincios până la moarte, survenită în urma unor răceli, contractate la Stockholm, unde se dusese ca oaspete al tinerei regine Maria Cristina, prietena și admiratoarea lui, devenit celebru în acest timp. Moartea sa are loc

Cu Descartes încetează perioada de dezorientare și frământări și începe *noua filosofie*. Punctul de pornire îi este dat de însăși fizionomia tulbure a epocii. Prima îndatorire era ieșirea din haosul de teorii și concepte în care toul era negat și nesigur. Trebuia găsit acel ceva *absolut sigue*, sigur prin evidența și simplitatea sa, care, la rându-i, să nu mai poată fi supus îndoielii. Din acel „De omnibus dubitandum" al epocii trebuia scos actul primar al siguranței. *Îndoiala trebuia să devină ea însăși sursă a siguranței*. Acesta e genialul procedeu al lui Descartes prin care el rupe cu trecutul și inaugurează o nouă epocă de creație, o nouă filosofie. Această operă o realizează Descartes prin vestitele sale „Mediatationes de prima philosophia", fructul acelei în-

la 1650. Retragerea din Olanda, care a durat peste 20 de ani, a fost cea mai productivă epocă din viața lui Descartes. Pentru a-și asigura deplina liniște a studiilor și meditațiilor și spre a nu fi descoperit și tulburat de prieteni și admiratori, își schimbă mereu locuința și reședința, peregrinând în nu mai puțin de 13 localități diferite. Contactul cu lumea îl întreținea prin intermediul vechiului său prieten și coleg de la Lafléche, iezuitul Marsenne, cu care stă într-o continuă corespondență, fie informându-se asupra mișcărilor filosofice, fie polemizând, prin el, cu adversarii săi. Din retragerea sa din Olanda, publică la 1637 „Essais philosophique" care, alături de studii din domeniul fizicii și geometriei, conțin și acel „Discours de la Méthode", care redă liniile generale ale noii sale filosofii. Tot de aici publică și vestitele sale „Meditationes de prima philosophia" la 1641, în care, „sub forma acelei pasionate și dramatice convorbiri și frământări cu sine însuși, Descartes izbutește să învingă toate îndoielile rațiunii" (*Windelband*, „Geschichte der neuern philosophie", p. 170 B.I.). Doi ani mai târziu apare și „Principia Philosophiae" care conține expunerea sistematică a întregii doctine cartesiene. Influența lui Descartes a fost enormă, cu toată rezistența opusă de contemporani. În special, rezistența se manifestă în cercurile eclesiastice. Din aceasta nu trebuie dedus că Descartes era adversar al catolicismului sau al religiei. Din contră, personal era un fervent credincios, cum ne-o dovedește și acel

delungate meditaţii din retragerea din Olanda. Problema îl preocupase încă de al început şi, pentru dezlegarea ei, părăseşte îndeletnicirile militare şi face acel pios pelerinaj la Loretto în Italia, *cerând credinţei scut contra îndoielilor raţiunii.* Căci ideea de Dumnezeu şi absoluta siguranţă a existenţei Lui sunt primele puncte de sprijin ale lui Descartes în închegarea şi desăvârşirea sistemului său. *Ideea de Dumnezeu* – şi lucrul trebuie afirmat categoric – *formează punctul central al filosofiei carteziene.* Siguranţa existenţei lui Dumnezeu este pentru Descartes aceea care garantează siguranţa oricărei alte existenţe şi criteriul oricărei siguranţe. Această existenţă este punctul de plecare din „Discours de la Méthode", preocuparea centrală din „Meditaţii" şi fundamentul iniţial din „Principii".

---

pelerinaj la Loretto, ca şi influenţa sa în convertirea la catolicism a Mariei Cristina, fiica regelui Gustav Adolf al Suediei. (*Überweg-Heinze*, „Geschichte der Phiosophie", vol. III, p. 92). În ceea ce priveşte doctrina sa, ideea de Dumnezeu formează punctul central al întregii sale filosofii. Adversitatea contra sa se datorează faptului că cercurile scolastice vedeau în filosofia lui Descartes definitiva lichidare a vechiului scolaticism. Cu toată acaestă adversitate, Descartes n-a fost scutit totuşi de acuzaţia de a fi cochetat cu scolastica şi de a i se fi supus în multe chestiuni, din calcule de oportunitate. Acestor calcule se atribuie chiar atitudinea lui Descartes faţă de noua teorie astronomică a lui Galileo Galilei şi revenirea asupra lucrării sale „Le monde" rămasă nepublicată, din cauza condamnării lui Galilei.

Bănuială injustă, deoarece în „Principii", opera de maturitate a lui Descartes, chestiunile din „Le Monde" sunt reluate şi date publicităţii, după ce au fost revizuite de spiritul critic al filosofilului deplin format. Filosofia lui Descartes a avut o epocală influenţă asupra filosofiei în genere, dar şi asupra teologiei. Raţionalismul cartezian va lua locul vechiului scolasticism, exercitând aceeaşi influenţă dominatoare asupra teologiei, până la apariţia criticismului kantian. În special argumentul ontologic capătă prin Descartes o nouă înflorire, atât în lumea filosofică, cât şi în cea teologică.

Siguranţa existenţei lui Dumnezeu este de fapt „punctul fix"[279] pe care Descartes îl caută şi pe care el îşi clădeşte *certitudinea,* ca şi întreg sistemul său filosofic. *Formal* însă, şi pentru a prinde toate firele psihologice şi logice ale epocii, el porneşte de la acel eveniment subiectiv care era *îndoiala şi nesiguranţa generală.*

Din „De omnibus dubitandum", el scoate primul temei al siguranţei personale, făcând din actul *îndoielii* principiul existenţei: „*dubito ergo sum*" – sună cunoscutul dicton al filosofiei sale. „De toate ne putem îndoi", zice Descartes în prima Meditaţie, dar deasupra tuturor îndoielilor rămâne faptul că, îndoindu-mă, *cuget şi că eu sunt cel ce cuget* şi că, cugetând, exist: „cugito ergo sum" – cum sună al doilea dicton al filosofiei sale[280].

Prin acest procedeu era cucerit primul criteriu al siguranţei existenţei. Criteriu *subiectiv* însă. Existenţa era redusă la jocul liber al cugetării fiecăruia. Trebuia găsit criteriul obiectiv al *adevărului,* care să-l garanteze pe cel al exis-

---

[279] „Ca şi Arhimede, care cerea un singur punct fix pentru a mişca Pământul, aş fi şi eu fericit dacă aş găsi o singură cugetare care să fie sigură şi scutită de orice îndoială". Medit. II.

[280] „De toate mă pot îndoi – zice Descartes în prima Meditaţie – numai de faptul îndoielii nu mă pot îndoi, cum şi de fatul că, îndoindu-mă, cuget şi deci nici de actul cugetării nu mă pot îndoi...Sensurile înşeală adesea, de aceea nici nu ne putem încrede în ele. Visurile ne înşeală cu false imagini. Şi nici nu găsesc criteriul care să mă asigure dacă visez chiar în acest moment sau sunt de veghe. Poate corpurile noastre chiar nu sunt aşa cum ni le arată sensurile. Că există în genere o materie extinsă în spaţiu, pare să fie un lucru neîndoielnic. Însă nu ştim dacă nu cumva sunt jocul unui spirit răutăcios şi atotputernic sau Însuşi Dumnezeu a întocmit astfel lucrurile ca să mă înşel asupra existenţei lor reale, încât, chiar în adunarea lui 2 cu 3 sau la numărarea laturilor unui pătrat să trag concluzii false."

tenței. Aceasta este tema din a III-a și a IV-a Meditație. „Eu sunt sigur, zice Descartes la începutul Meditației a III-a, că sunt o ființă cugetătoare: *res cogitans sum*. Însă nu știu încă care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească celelalte acte ale mele pentru a avea cu ele siguranța, *adevărul*. Primul act sigur s-a impus prin simplitatea și claritatea sa. De aici pot deduce regula generală că tot ceea ce se percepe distinct și clar are în sine tăria și siguranța adevărului: „Pro regula generale posse statuere illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio". Valabilitatea suverană a acestei reguli ar putea fi infirmată totuși de existența unei ființe atotputernice, care ar ține să mă înșele. *Singură existența unei ființe atotputernice dar și atotperfecte ar putea exclude și această ultimă posibilitate.* Și de aceea a și trebuit – accentuează Descartes în Meditația a III-a – să fac din problema existenței lui Dumnezeu obiectul central al cercetărilor mele"[281].

Deci nu din prejudecăți scolastice și nici dintr-o lașă acomodare față de oficialitatea teologiei catolice a ajuns Descartes la postularea ideii de Dumnezeu, după cum cu prea multă insistență, dar tot cu atâta ușurință se afirmă, uneori

[281] „În spiritul meu eu am ideea că există un Dumnezeu atotputernic, de care eu am fost creat și făcut astfel cum sunt...Dar de unde știu eu dacă tot ce există nu există altfel decât cum îl văd eu? "i dacă Dumnezeu, Care e atotbun, n-ar putea să mă înșele; de unde știu eu dacă nu cumva există un geniu rău care caută să mă înșele, iar toate lucrurile exterioare nu sunt decât iluzii și reverii – curse întinse credulității mele?" Medit. I. „De aceea eu trebuie să examinez, oridecâteori s-ar ivi ocazia, dacă există Dumnezeu și, dacă găsesc că există, să văd dacă el poate să fie un înșelător, căci, fără cunoașterea acestor două adevăruri, eu nu voi putea fi niciodată sigur de ceva". Medit. III.

chiar de către cei mai obiectivi dintre cercetătorii istoriei filosofiei[282], ci din motive pur teoretice și inerente sistemului său a trebuit să facă din ea ideea centrală a acestui sistem[283]. Desigur însă că Descartes e în multe privințe tributar mediului său și implicit scolasticii care exercită încă o puternică influență. A fi contra sau pentru scolastică nu mai însemna însă pe timpul lui Descartes a fi pentru sau contra Bisericii catolice însăși. În sânul teologiei catolice, curentele erau variate și adesea opuse. „Îndoita posibilitate a adevărului", statornicită de Occam și adoptată în parte și de Biserică, îngăduia prezența celor mai îndrăznețe curente, fără a se mai invoca violarea dogmei.

De fapt însă, Descartes e tributar în mare măsură, mai mare decât i se acordă în genere, marelui *Augustin* și, în parte, lui *Anselm*. Influența lui Augustin e atât de evidentă încât a dus până la acea cunoscută acuzație de plagiat[284]. Indiferent însă dacă această acuzație este îndreptățită sau nu, este sigur că lui Augustin, mai mult decât lui *Charron* și scepticismului *pyrronian*, datorează Descartes învingerea îndoielii și ancorarea la țărmul solid al unei prime certitudini[285].

[282] Vezi *Paul Deussen*, op. cit., p. 22-23, vol. II. 3 și *Überweg-Heinze*; op. cit., vol. III, p. 92. Heinze citează spirituala remarcă a lui Bossuet: „Mr. Descartes a toujours craint d'être noté par l'eglise, et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'a l'excés". Probabil că Bossuet făcea aluzie la distrugerea de către Descartes a operei sale „Le Monde", distrugere pricinuită – se crede – de condamnarea lui Galileo Galilei. Nepublicarea acestei opere de tinerețe a lui Descartes poate să fi avut nu numai motive tactice, ci și autocritice. În „Principii", Descartes, ajuns la maturitate, publică multe dintre chestiunile cuprinse în „Le Monde", deci nu mai poate fi vorba de „excesele precauției" care i se impută.

[283] *W. Windelband*: op. cit., p. 327-328.

[284] Vezi locul din lucrarea noastră unde s-a dezbătut această chestiune.

[285] *W. Windelband*: op. cit., p. 327.

De altfel, din chiar țelul urmărit de Descartes în analiza actului îndoielii, firul duce mai degrabă către Augustin decât către *Pyrron*, fiindcă Descartes nu caută să facă din îndoială un sistem, ci, prin înfrângerea ei, să ajungă spre o certitudine absolută. Această preocupare îl duce și pe urmele argumentului ontologic al lui Anselm, de a cărui influență nu e scutită proba sa ontologică, deși Descartes pretinde că nu a citit nimic în această privință la vreunii din înaintașii lui[286]. Asemănarea cu Anselm i-o impută însuși *Caterus*, primul dintre adversarii „Meditațiilor", și cu care Descartes deschide seria polemicilor sale. Caterus îi impută de a fi reluat proba lui Anselm pe care o combătuse deja D'Aquino, la care Descartes răspunde că nu a cunoscut pasajul din D'Aquino și că, chiar dacă l-ar fi cunoscut, numele lui Anselm nefiind citat, n-avea de unde să știe argumentarea acestuia. Răspunsul e cam pueril, fiindcă, chiar dacă în D'Aquino n-ar fi dat de numele lui Anselm, l-ar fi știut totuși din scrierile bunului său prieten și confident Paterul *Merssene*[287].

---

[286] *Domet de Vorges*, „Saint Anselme", p. 229.

[287] *Al. Koyré*: „L'idée de Dieu chez Descartes", Introduction XVI: „Descartes, desigur, unul dintre spiritele cele mai originale și creatoare din câte au existat, pare totuși preocupat de a-și afirma și mai mult această originalitate prin teama ce o are de a fi găsit tributar cu ceva vreunuia dintre înaintași. Posedând cunoștințe foarte întinse și foarte variate, el vrea să treacă drept autodidact. Cunoscând foarte bine operele predecesorilor săi, el vrea să treacă drept un om care n-a citit nimic. Cunoscând perfect scolastica și utilizând-o, - avea cu el în permanență, chiar și în voiaj, „Summa" lui D'Aquino – își dă aerul de a nu o cunoaște, chiar când discută cu adversarii săi în cea mai pură metodă scolastică. El nu citează aproape deloc, sau, când o face, citează pe Aristotel, pe Arhimede sau pe un Papus oarecare, iar când i se semnalează asemănările cu Augustin și Anselm, se miră de asemănări cu autorii pe care nu i-a citit sau caută a face distincții subtile între doctrina sa și cea a acestora."

Trebuie să recunoaștem însă că, cu toată evidenta asemănare dintre Descartes și Anselm în formularea argumentului ontologic, punctele lor de plecare nu sunt aceleași. În vreme ce Anselm căuta, la adăpostul inteligenței, siguranța existenței lui Dumnezeu, Descartes, din contră, la adăpostul acestei existențe căuta siguranța principiilor inteligenței. De aceea existența lui Dumnezeu e preocuparea de căpetenie care nu-l părăsește în nici una din operele sale. În „Discours de la Méthode", capitolul al IV-lea e închinat acestei existențe. „Meditațiile" sunt în întregime dedicate acestei probleme, după cum ne-o arată însuși titlul original al lucrării: „Meditationes de prima Philosophia, in quibus *Dei existentia* et animae humanae a corpore distinctio (animae) immortalitate demonstratur"; iar din „Principia Philosophiae" prima parte e aproape în întregime dedicată acestei probleme. Deci e vorba de o preocupare capitală, inerentă cugetării sale și de natură strict filosofică și nu de compromisuri sau acomodări teologico-scolastice. De altfel „Substantia sive Deus" a lui din „Principii" e tot ce putea fi mai străin scolasticii ca și teologiei creștine în genere. Din interese strict filosofice, existența lui Dumnezeu trebuia să-i asigure și să-i garanteze acea primă siguranță aflată pe calea reflexiei interne. Siguranța oferită de acel „cogito ergo sum", deși evidentă prin claritatea și distincția cu carea se impunea, era de natură *subiectivă*, contingentă și deci imperfectă. Siguranța absolută căutată de el nu putea să-i vină decât din existența a ceva absolut perfect, deci a unei Divinități atotperfecte, care să conțină în sine și sursa și garanția *verității însăși*. Garanției psihice a adevărului trebuia să-i corespundă realitatea metapsihică și deci *obiectivă* a Divinității. Acesta e preocuparea din „Prin-

cipii" şi mai ales din „Meditaţii", dintre care a III-a, a IV-a şi a V-a sunt exclusiv dedicate acestei probleme.

În Meditaţia a III-a, Descartes stabileşte drept criteriu al adevărului şi deci al existenţei obiective a oricărei reprezentări claritatea şi distincţia cu care ele se prezintă. Valabilitatea acestui criteriu e condiţionată însă de existenţa unei puteri atotperfecte, care să înlăture posibilitatea de a ne înşela. Veritatea absolută, ca atribut al perfecţiunii divine, e singura care conţine în sine garanţia adevărului oricărei alte reprezentări. „Am în spiritul meu ideea de Dumnezeu", zice Descartes. Ea se prezintă drept cea mai clară şi mai distinctă idee, având prin aceasta garanţia adevărului. De unde am însă acestă idee? Ideile, continuă Descartes, pot fi de trei feluri: înnăscute, venite din afară, prin sensuri sau produse în interiorul sufletului: „Idae, aliae innatae, aliae adventicoae, aliae a me ipso factae, mihi videntur". Ideea de Dumnezeu – ideea Dei – nu poate să-mi vină din afară, fiindcă din afară nu-mi vin decât impresii despre lucruri materiale; nici nu poate să fie un produs al sufletului meu – *non a me ipso facta* – fiindcă nu pot produce eu, fiinţă imperfectă, ideea despre o fiinţă perfectă, căci aş contraveni prin aceasta legii cauzalităţii, potrivit căreia un efect nu poate avea mai mult decât o cauză. Rămâne deci a treia posibilitate, că *ideea de Dumnezeu este înnăscută în mine – idea innata est – şi anume de o fiinţă care să aibă aceeaşi perfecţiune ca şi ideea pe care o reprezintă*, deci de către „ens perfectissimum", care este Dumnezeu[288]. Căci există o posibilitate –

[288] Descartes foloseşte aici o expresie aproape antropomorfică: ideea de Dumnezeu este imprimată sufletului de către Creator, aşa după cum artistul îşi imprimă sigiliul său operei pe care a creat-o – „tamquam nota artificis operi suo impresso".

zice Descartes – ca numai din existenţa psihică a unei idei să poţi conchide dacă ea provine din interiorul meu sau dintr-un obiect real în afară de mine. Şi anume: diferitele idei au o deosebită masă de realitate obiectivă, adică ele posedă în măsuri deosebite perfecţiunea sau existenţa absolută. Ideile care reprezintă „substanţe" sunt mai perfecte decât acelea care reprezintă numai „modi" sau „accidente". Reprezentarea unei fiinţe infinite, veşnice, atotputernice şi atotştiutoare, creatorul tuturor lucrurilor finite, conţine în sine mai multă realitate de reprezentare decât ideile care reprezintă substanţe finite. De asemenea, un efect nu poate cuprinde în sine mai multă realitate decât cuprinde cauza sa, căci cauza trebuie să cuprindă în sine toată realitatea din efectul său. De aceea, în cazul când realitatea reprezentată prin una din ideile mele depăşeşte masa propriei mele realităţi, sunt îndreptăţit să conchid că numai existenţa mea nu e suficientă pentru a explica acea realitate, ci trebuie să existe o alta, care să fie cauza acelei idei. Deoarece eu sunt substanţă finită, nu putea de la mine să emane ideea unei substanţe infinite, ci ea trebuia să provină de la o substanţă infinită, care să existe în realitate. Ideea aceasta a infinitului – ţine să accentueze Descartes – nu e o simplă negaţie, cum e repaosul faţă de mişcare, sau întunericul faţă de lumină, ci o *realitate pozitivă*, fiindcă infinitul are mai multă realitate decât finitul[289].

[289] La această argumentare Descartes adaugă, tot în a treia meditaţie, şi următoarele reflecţii: eu însumi, care aş fi creat această idee a unui Dumnezeu infinit, n-aş exista, dacă n-ar exista Dumnezeu. Căci dacă eu aş fi un produs al meu, m-aş fi înzestrat cu toate atributele perfecţiunii, ceea ce nu e cazul; iar dacă sunt un produs al altora – părinţi şi strămoşi – la capătul acestora trebuie să existe ultima cauză generatoare, căci un „regressus in infinitum" nu se poate cugeta.

Avem în fond aceeaşi teză realistă din argumentarea ontologică a lui Anselm, bazată pe corespondenţa dintre „esse in intellectu" şi „esse in re" sau, în termenii lui Cartesius, între „esse formaliter" şi „esse objective". Dar, deşi se operează cu aceleaşi elemente caracteristice argumentării lui Anselm, totuşi baza nu e aceeaşi, fiindcă nu elementul logic e fundamental, ci cel psihologic. Descartes pleacă aici de la realitatea psihică a existenţei ideii de Dumnezeu, căreia îi aplică principiul cauzalităţii, conform căruia efectul trebuie să-şi aibă cauza pe care să nu o depăşească. Şi ajunge astfel la necesitatea existenţei obiective şi pozitive a unei fiinţe infinite şi atotperfecte, care e Dumnezeu. De fapt, avem de-a face cu clasica formă a argumentării cosmologice. Toată argumentarea din a III-a Meditaţie s-ar putea concentra în această singură frază: Din faptul că eu exist şi că am în minte ideea unei fiinţe atotperfecte, urmează, în chip necesar, că Dumnezeu trebuie să existe. Accentul cade pe existenţa subiectului, de aceea, în această formulare, proba lui Cartesius nu e ontologică, ci psihologică, sau mai corect zis psiho-antropologică[290].

Argumentarea strict ontologică o găsim însă în Meditaţia a V-a. În a III-a Meditaţie, nu se urmărea atât existenţa, cât atotperfecţia Fiinţei atotputernice Care, excluzând prin atotperfecţiunea Sa posibilitatea înşelării, să ne asigure garanţia veritătii. Numai necesitatea existenţei unei fiinţe atotperfecte oferea această garanţie, căci, între calităţile inerente atotperfecţiei, intra şi *iubirea de adevăr* – acea „veracitas Dei" şi, ca atare, Dumnezeu nu poate să ne înşele. Meditaţia a IV-a e închinată urmărilor ce decurg din acest atribut al veracităţii divine, în cercetarea diferitelor reprezentări. Ceea ce recunosc acum distinct şi clar trebuie să fie şi adevărat, căci aceasta urmează din însăşi iubirea de adevăr a lui Dumnezeu, care îmi garantează şi alegerea şi cunoaşterea[291].

În a V-a meditaţie, Descartes, după ce caută să fixeze care dintre reprezentările noastre despre lumea materială – res extensa – cernute prin criteriul clarităţii şi distincţiei cu care se prezintă, pot beneficia de atributul verităţii şi deci şi al existenţei, revine iarăşi la problema existenţei lui Dumnezeu. Sau, cum sună însuşi titlul acestei meditaţii a lui Descartes: *Despre existenţa lucrurilor materiale şi pentru a doua oară despre existenţa lui Dumnezeu*[292]. De data aceasta, proba e formulată în chip strict ontologic. „Între cunoştinţele clare şi distincte pe care le am", zice Descartes, „sunt acelea despre lucrurile extinse în spaţiu şi acelea despre adevărurile matematice. Ceea ce găsesc mai ales caracteristic este că eu aflu în mine o infinitate de idei despre anumite lucruri, care nu pot fi socotite drept neant, cu toate că ele nici nu au existenţă în afară de cugetarea mea şi care nu sunt totuşi simple imaginaţii ale mele, deşi eu am libertatea de a le cugeta sau nu, dar care au natura lor adevărată şi neschimbătoare, cum ar fi de exemplu, un triunghi. Cu toate că poate nicăieri pe lume nu există şi nici n-a existat cândva o astfel de figură în afară de cugetarea mea, totuşi el nu încetează de a avea o anumită natură, formă sau esenţă deter-

[290] *Paul Deussen*, op. cit., B. II, 3., p. 23.

[291] *Descartes - Oeuvres* – publiées par Adam et Tannery- Leopold Cerf- Paris, Tome 17, p. 49-50. Quatriéme Méditation.

[292] *Descartes-Oeuvres* – publiées par Adam et Tannery- Leopold Cerf- Paris, Tome 17, p. 50. Quatriéme Méditation.

minată, imutabilă şi eternă, pe care nu eu am inventat-o şi care nu depinde nici într-un chip de spiritul meu. De asemenea, din faptul că se pot demonstra anumite proprietăţi ale acestui triunghi, spre exemplu, egalitatea celor trei unghiuri cu două unghiuri drepte, fie că eu le vreau sau nu, le recunosc însă foarte clar şi distinct ca aparţinând acestui triunghi. Şi, cu toate că, atunci când mi-am imaginat pentru întâia oară un triunghi, nu m-am gândit niciodată la aceste proprietăţi, totuşi nu se poate zice că eu le-am inventat. Aceste proprietăţi sunt ceva şi nu un neant, căci este evident că tot ceea ce este cu adevărat şi există, adevărul fiind acelaşi lucru cu existenţa, cum e în special cazul pentru figuri, numere şi tot ceea ce aparţine aritmeticii şi geometriei. *De acum* – continuă Descartes pregătind bazele argumentului său ontologic, *din simplul fapt că eu pot să deduc din cugetarea mea ideea despre ceva şi că tot ceea ce recunosc în chip clar şi precis ca aparţinând acestui ceva îi şi aparţine de fapt, n-aş putea deduce de aici un argument şi o probă demonstrativă despre existenţa lui Dumnezeu?* Este cert că ideea de Dumnezeu, adică despre o fiinţă atotperfectă, e tot aşa de reală în mine ca oricare altă figură geometrică sau număr; şi, de asemenea, e cel puţin tot aşa de clar şi de distinct că naturii sale îi aparţine o existenţă actuală şi eternă, după cum se poate demonstra că anumite proprietăţi aparţin veritabil naturii unei figuri sau unui număr; potrivit celor fixate în meditaţiile anterioare, existenţa lui Dumnezeu trebuie să aibă în intelectul nostru cel puţin tot atâta certitudine câtă am atribuit până acum tuturor adevărurilor matematice raportate numai la figuri şi numere. Acest adevăr nu putea să fie de la prima privire aşa de manifest, ba încă avea şi aparenţa unui sofism. Căci obişnuit, ca la toate lucrurile

materiale, de a face distincţia între existenţă şi esenţă, am admis pripit că existenţa poate fi separată de esenţa lui Dumnezeu şi ca atare s-ar putea concepe un Dumnezeu care n-ar fi actual. *Cugetând însă cu mai multă atenţie, găsesc că existenţa nu poate fi separată de esenţa lui Dumnezeu, aşa după cum nu se poate despărţi de esenţa unui triunghi dreptunghic egalitatea celor trei unghiuri cu două unghiuri drepte sau după cum nu se poate separa ideea de vale de ideea de munte*".[293]

Ultimul aliniat conţine esenţa faimosului argument ontologic cartesian: existenţa aparţine esenţei lui Dumnezeu, cu aceeaşi necesitate cu care egalitatea unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte aparţine esenţei triunghiului. Existenţa lui Dumnezeu decurge din esenţa fiinţei Lui, fără nici un ingredient de natură psihologică sau cosmologică. Principiul cauzalităţii este cu desăvârşire exclus în această demonstraţie de natură axiomatică şi intuitivă – *modo geometrico demonstrata*.

Formulându-şi argumentul, Descartes caută să preîntâmpine de urgenţă două obiecţii care i s-ar putea aduce şi care i s-au adus într-adevăr: a) întâi, că argumentarea sa ar fi circumscrisă numai la lumea subiectivă, fără a avea şi o valoare obiectivă, b) şi a doua că, folosind ideea de atotperfecţiune pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, comite o „petitio principii".

La prima obiecţie, Descartes răspunde, în imediata continuare, după formularea argumentului său, precizând şi mai bine natura acestui argument: „Din simplul fapt că eu nu concep pe Dumnezeu decât existând, nu urmează însă

[293] *Descartes-Oeuvres,* Tome 9, Cinquiéme Méditation, p. 51-52.

că El şi există. Căci cugetarea mea nu poate impune nici o necesitate lucrurilor; şi, după cum îmi pot imagina un cal înaripat – deşi cal cu aripi nu există – tot aşa s-ar putea să atribui existenţa lui Dumnezeu, cu toate că Dumnezeu nici nu există. Obiecţia acesta, zice Descartes, e un sofism. Căci, după cum din faptul că eu nu pot concepe un munte fără vale, nu urmează existenţa nici a muntelui, nici a văii, ci numai atât: că atât muntele, cât şi valea, fie că există, fie că nu există, sunt nedespărţite una de alta, *tot aşa, din simplul fapt că eu nu pot concepe pe Dumnezeu decât ca existând, urmează că existenţa este inseparabilă de El şi, ca atare, El într-adevăr există. Ceea ce nu înseamnă că numai cugetarea mea ar fi aceea care hotărăşte aceasta, sau că ea impune lucrurilor o astfel de necesitate, ci, din contră, necesitatea care este în lucru însuşi, adică necesitatea existenţei lui Dumnezeu, mă determină a avea o astfel de cugetare.* Căci nu stă în voia mea a concepe un Dumnezeu fără existenţă, adică o fiinţă atotperfectă fără perfecţiune, după cum sunt liber însă a-mi imagina un cal cu aripi sau unul fără aripi "[294].

Deci nu cugetarea mea subiectivă transpune în afară necesitatea existenţei lui Dumnezeu, ci existenţa obiectivă însăşi a acestei necesităţi se impune cugetării mele, ţine să precizeze Descartes. Prin aceasta, el se fixează pe o poziţie fundamental opusă celei kantiene, anticipând deci şi obiecţia ulterioară, pe care i-o face *Kant*, la adăpostul cunoscutului său principiu: că nu lucrurile sunt acelea care prescriu legi inteligenţei, ci aceasta prescrie legile sale lucrurilor.

A doua, care în special a fost făcută valabilă de mai toţi contemporanii săi, privea faptul că Descartes, admiţând în

[294] *Descartes-Oeuvres*, Tome 9, Cinquiéme Méditation, p. 51-52.

prealabil existenţa unei fiinţe atotperfecte şi apoi deducând din această atotperfecţie existenţa ei, comite greşala logică elementară a unei „petiţii de principii", presupunând ca deja dat, ceea ce urmează să fie demonstrat. A deduce din noţiunea de atotperfecţie existenţa ei, înseamnă a deduce existenţa din atotperfecţie, ceea ce e o simplă tautologie, cum o califică mai târziu Kant.

Descartes, conştient de această dificultate, nu întârzie să o înlăture. Şi chiar în meditaţia a V-a, după ce stabileşte faptul că, „neputând cugeta pe Dumnezeu decât ca existând, urmează că existenţa este inseparabilă de Dumnezeu şi deci Dumnezeu există într-adevăr", continuă: „Să nu mi se obiecteze însă că, dacă într-adevăr este necesar să afirm că Dumnezeu există, după ce am presupus mai întâi că El posedă tot felul de perfecţiuni, dintre care existenţa este una şi prima mea supoziţie – adică inseparabilitatea ideii de Dumnezeu de cea a existenţei, – era şi ea implicit necesară. Căci nu numai că nu este necesar a cugeta că toate figurile patrulatere se pot înscrie într-un cerc, dar, presupunând că aş avea această ideea, nu urmează că şi rombul, deşi patrulater, ar putea fi înscris într-un cerc, căci, în cazul acesta, aş fi constrâns la o concluzie falsă. O astfel de obiecţie nu se poate ridica aici, fiindcă, pe lângă că nu e necesar ca eu să nu am nici o idee despre Dumnezeu, oridecâteori sunt silit a cugeta la o fiinţă primară şi suverană şi a scoate, ca să zic aşa, ideea sa din comoara sufletului meu, în chip necesar, trebuie să-i atribui tot felul de perfecţiuni, *cu toate că eu nu reuşesc să le număr pe toate şi nici să aplic atenţia mea asupra fiecăreia dintre el în particular.* Această necesitate este suficientă pentru a face ca ulterior (cu toate că eu recunosc că existenţa este şi ea o perfecţiune) să conchid că

această ființă există într-adevăr, în același fel cum se prezintă lucrurile cu un triunghi, căci, deși nu e necesar să-mi închipui că există vreum triunghi oarecare, dar oridecâteori aș vrea să consider vreo figură rectilinie, compusă numai din trei unghiuri, este absolut necesar să-i atribui toate elementele care servesc a deduce, din cele trei unghiuri, egalitatea cu două unghiuri drepte, cu toate că atunci eu nu reflectez în particular la aceasta. De asemenea, când examinez care figuri sunt capabile a fi înscrise într-un cerc, nu este deloc necesar să mă gândesc că toate patrulaterele intră în rândul acestora"[295].

Din această replică a lui Descartes, sprijinită, după cum vedem, pe analogii matematice, se desprind două lucruri: a) că ideea de Dumnezeu, ca ființă atotputernică, se impune în chip necesar spiritului nostru și că nu poate fi concepută altfel decât însoțită de atotperfecție; b) că ideea de existență, deși implicită conceptului de atotperfecție, totuși ea nu este dată ca o notă separată și distinctă, ci are nevoie de a fi dedusă pe calea unei demonstrații din conceptul general al atotperfecției, așa după cum, dintr-un triunghi, la care toate elementele de egalitate cu două unghiuri drepte sunt date, este necesar ca acest adevăr să fie demonstrat, pentru a i se demonstra veritatea.

Trebuie să recunoaștem justețea răspunsului lui Descartes și că *formal* proba sa este scutită de acuzația de tautologie sau „petiție de principii" ce i s-a adus. Rămâne de discutat numai valoarea *obiectivă* a probei însesi. Aceasta va face de altfel obiectul acelei întinse polemici pe care Descartes a dus-o prin „Scrisorile" sale cu adversarii săi contemporani:

[295] *Descartes-Oeuvres,* Tome 9, Cinquiéme Méditation, p. 53-54.

Caterus, Hobbes, Gassendi, Arnault, Clerselier și o întreagă serie de *„diverși teologi, filosofi și geometri"*[296], cum îi numește Descartes, polemică în care el își apără și își precizează atât originalitatea, cât și eficacitatea și obiectivitatea probei sale.

S-a afirmat că Descartes, în apărare, și-a schimbat adesea punctul său de vedere, dând argumentului său ontologic diferite formulări, unele dintre ele deosebindu-se chiar de forma din „Meditații"[297]. Chiar dacă în cursul polemicilor și în interesul momentan al cauzei, Descartes se va fi depărtat prin unele lămuriri sau adaosuri de la evenimentele inițiale ale tezei sale – uneori chiar în dezavantajul ei[298] – în principiile de bază însă, argumentul i-a rămas același. Dovada cea mai hotărâtoare ne-o oferă formularea pe care o găsim în „Principii" – publicate cu trei ani în urma Meditațiilor – și unde argumentul ontologic, deși redat într-o formă mai strânsă, cuprinzând însă toate elementele care-l compun, nu prezintă nici o deosebire esențială față de „Meditații".

Redăm aici și formularea din „Principii", fiindcă ea reprezintă forma definitivă a rgumentului ontologic cartesian. Ea formează paragraful 14 din prima parte a „Principiilor", parte închinată de altfel, în cea mai mare parte, problemei existenței lui Dumnezeu. Paragraful poartă titlul: „Se poate demonstra că Dumnezeu există din simplul fapt că necesitatea de a exista este cuprinsă în noțiunea pe care o avem despre Dânsul"[299].

[296] *Descartes-Oeuvres,* Tome 9, Responsiones, p. 225.
[297] *Al. Koyré*: „L'idée de Dieu chez Descartes", p. 172.
[298] *Al. Koyré*: „L'idée de Dieu chez Descartes", p. 172.
[299] *Descartes-Oevres.* Tome VIII; „Principia Philosophiae", p. 10; Titlul marginal la paragraful XIV: „Ex eo quod existentia necessaria in nostro de Deo conceptu continuatur, recte concludi Deum existere".

Textul originalului latin din „Principii" e următorul: „Considerans deinde (mens inter diversas ideas), quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ispsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte precipit, sed omnio necessarium et aeternam. Atque ut ex eo quod, exemple causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulus equales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habbere aequales duobus rectis: ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere"[300].

Ceea ce în traducere ar fi: „Când apoi (inteligenţa) întreprinde o revizuire asupra diverselor idei sau noţiuni pe care le conţine şi găseşte între ele pe aceea a unei fiinţe atotcunoscătoare, atotputernice şi atotperfecte, *ea deduce uşor prin ceea ce constată în această idee că Dumnezeu, Care este această Fiinţă atotperfectă, este sau există: căci deşi ea are idei distincte despre multe alte lucruri, ea (Inteligenţa) nu remarcă în ele nimic care să asigure (să reclame) existenţa obiectului lor,* pe când în acestă idee (de Dumnezeu) ea nu constată numai, ca în celelalte idei, o existenţă posibilă... ci una absolut necesară şi eternă. Şi după cum din faptul că ea vede că în ideea ce o are despre triunghi este necesar cuprinsă ideea ca suma celor trei unghiuri să fie egale cu două unghiuri drepte şi se convinge în mod absolut că triunghiul are trei unghiuri egale cu două unghiuri drepte; tot

[300] *Descartes-Oevres.* Tome VIII: „Principia Philosophiae", Pars prima, p. 10

aşa, din simplul fapt că ea înţelege că existenţa necesară şi eternă este cuprinsă în ideea ce o are despre o fiinţă atotperfectă, ea trebuie să conchidă că această fiinţă atotperfectă este sau există"[301].

Deci exact aceleaşi elemente de constituire a argumentului ca în Meditaţii şi în aceeaşi înşiruire logică: existenţa mintală necesară a unei fiinţe atotperfecte, din care decurge existenţa ei obiectivă cu aceeaşi necesitate cu care îşi impune triunghiul egalitatea unghiurilor cu două unghiuri drepte.

De remarcat e faptul că în „Principii" ordinea de expunere a diferitelor probe aduse în sprijinul existenţei lui Dumnezeu diferă de cea din „Meditaţii". În „Principii" proba ontologică e expusă cea dintâi, căreia îi urmează celelalte: cea cauzată prin ideea de infinit (& 18) şi cea cerută de necesitatea unei cauze creatoare (& 20). Ambele probe precedau în „Meditaţii" pe cea ontologică, ceea ce putea da naştere impresiei că proba ontologică s-ar sprijini pe elemente furnizate de ele. Ordinea din „Principii" are darul să asigure independenţa probei ontologice, care îşi deţine elementele din propriile sale surse şi prin alte căi decât a probelor care urmează. Făcând această inversiune Descartes nu ţinea să arate atât importanţa ce acorda el acestei probe, cât mai ales

[301] Traducerea textului latin s-a făcut după textul primei traduceri franceze, făcută după originalul latin în 1647, deci după trei ani de la apariţia cărţii lui Descartes, de unul dintre amicii lui, abatele Claude Picot. Despre traducere, Descartes însuşi, în prefaţa cu care însoţeşte textul francez, zice că este „aşa de corectă şi de desăvârşită, încât ea va face mai înţeles conţinutul decât însuşi originalul". Ea prezintă totuşi unele amplificări faţă de textul latin, care e mai strâns şi mai precis; sublinierile din traducere aparţin traducătorului francez. Numai cuvintele din paranteză ne aparţin, socotindu-le necesare înţelesului.

să evidenţieze şi mai mult *autonomia* ei. Aceasta constituie un alt merit al probei lui Descartes faţă de cea a lui Anselm, care nu o dată apelase la „Monologium" pentru a-şi susţine proba din „Proslogium".

Pe ideea de Dumnezeu concepută ca supremă realitate, care nu-şi deţine decât prin sine însuşi necesitatea existenţei sale, clădeşte acum Descartes conceptul central al întregii sale filosofii, ideea de *substanţă*, care nu e altceva decât o variantă a probei sale ontologice: „Per substantia nihil aliud intelligere possum, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus"[302].

Prin această identificare între ideea de Dumnezeu şi cea de substanţă concepţia lui Descartes lunecă făţiş spre concepţia panteistă-ontologistă, consecinţă greu de evitat a *intuiţionismului aprioric*, pe care se sprijină întreaga argumentare a lui Descartes. În sistemul său această consecinţă e temperată, dacă nu întru totul evitată, prin acea separaţie făcută între două lumi: *res cogitas* şi *res extensa* – lumea spirituală şi lumea materială. Ea va apare însă fără rezervă la discipolii săi imediaţi *Malebranche* şi *Geulinex*, care vor face din *ontologism* baza sistemului lor, pentru ca să culmineze în panteismul determinist şi materialist al lui *Spinoza*

[302] *Descartes*; Oevres. Tome VIII; „Principia Philosophiae" pars prima. 51 p. 24. „Prin substanţă nu putem înţelege altceva, decât ceea ce astfel există încât nu are trebuinţă de nici un alt lucru pentru a exista. Şi prin care substanţă, care nu necesită o altă cauză în afară de ea, nu se poate înţelege altceva decât numai Dumnezeu. Existenţa tutror celorlalte lucruri, însă, nu se poate înţelege decât numai prin concursul lui Dumnezeu".

care duce la extrem atât metoda cât şi ideea de substanţă a lui Descartes.

Ideile fundamentale ale filosofiei lui Descartes, care sunt de fapt şi elementele pe care el îşi întemeiază probele despre existenţa lui Dumnezeu, au dat naştere, imediat după apariţia Meditaţiilor, unei ample şi vii discuţii. Răspunzând tuturor obiecţiilor ridicate de un *Caterus, Hobbes, Gassendi, Arlauld, Clerselier* – Descartes îşi precizează şi mai bine ideile sale. Contra lui Caterus, Hobbes şi Clerselier precizează că *ideea de infinit*, care stătea la baza psihologică a ideii de Dumnezeu, nu e izvorâtă nici dintr-o *negaţie*, nici dintr-o *generalizare*. Ea trebuie separată de ideea de *indefinit*, şi dacă infinitul nu poate fi *cuprins* de raţiune, el poate fi totuşi *sesizat* de ea – (contra Caterus II). Căci cu toată contradicţia care ar părea că există între „*a cuprinde*" cu inteligenţa şi între infinitul sesizat, sufletul omenesc *posedă* acestă idee, care reprezintă *tot* infinitul şi *nu o parte* din el – (contra Gassendi VII). Şi dacă, spiritul nostru finit nu poate cuprinde pe Dumnezeu infinit, el îl poate *apercepe*, aşa cum poţi *atinge* un munte, fără a-l putea totuşi *îmbrăţişa* – (contra Clerselier VIII).

În ceea ce priveşte *ideile înnăscute*, între care cea mai clară şi precisă e cea de Dumnezeu, el precizează că prin aceasta n-a înţeles că aceste idei ar fi date sufletului nostru ca în afară de celelalte idei ale raţiunii. „Eu n-am scris niciodată" – accentuează Descartes – „că spiritul ar fi având nevoie de idei care să difere de cele ce provin din facultatea nostră de a cugeta. Ci, recunoscând că sunt anumite idei care nu provin nici din obiectele materiale din afară şi nici din determinările propriei mele voinţe, ci numai din *facul-*

tatea mea de a cugeta, le-am denumit pe acestea ca idei înnăscute sau naturale, spre a le deosebi de celelalte care sunt produse din afară sau făcute de noi înşine" (Lettres – Tome II). „Când eu am scris că ideea de Dumnezeu e înnăscută n-am înţeles altceva decât ceea ce înţeleg şi adversarii mei, adică faptul că natura a pus în noi o *facultate* prin care putem cunoaşte pe Dumnezeu." (idem). „Când eu am numit aceste idei *naturale*, am făcut-o în acelaşi sens în care aş zice că generozitatea este înnăscută unei familii sau cutare maladie alteia; dar nu în sensul că se nasc copii din sânul matern cu aceste calităţi sau defecte, ci numai cu *predispoziţii* de a le contracta" (Lettres XCIX, Tome I). „Aceste adevăruri naturale, aceste legi ale raţiunii, aceste predispoziţii ale sufletului nostru sunt stabilite de Dumnezeu şi imprimate naturii şi sufletelor noastre, aşa după cum un suveran îşi imprimă legile sale în regatul său şi în sufletul supuşilor săi." (Lettres CIV, Tome II).

Din aceste precizări rezultă că toată lupta dusă mai târziu de senzualismul englez al lui *John Locke* a fost superfluă. Descartes prevăzuse obiecţiile şi le şi răsturnase.

De remarcat e faptul că argumentul ontologic, în sine, provocase mai puţine obiecţii printre contemporani. Stringenţa matematică a acestuia impresionase. Obiecţiile contemporanilor se îndreptau mai mult către geneza psihologică a ideii de Dumnezeu, decât către evidenţa logică a necesităţii acestei existenţe. Hobbes, ca şi Gassendi, obiectează numai că analogia cu triunghiul duce sau la punerea existenţei Fiinţei Divine pe acelaşi plan cu lumea imaginară a figurilor geometrice sau la învestirea acestora cu aceeaşi necesitate a existenţei care era reclamată pentru Fiinţa Divină. La prima obiecţie, Descartes repetă ceea ce fixase deja

în Meditaţia a III-a, că şi realităţile geometrice sunt ceva şi nu un simplu neant, iar la a doua, răspunde arătând că necesitatea existenţei nu decurge din esenţa nici unei figuri geometrice, ci numai din aceea a Fiinţei Divine. Din esenţa unui triunghi nu decurge cu necesitate decât *egalitatea* unghiurilor cu două unghiuri drepte, nu şi existenţa triunghiului, din esenţa Fiinţei Divine decurge însă cu necesitate existenţa Ei.

Cel ce va face însă din argumentul ontologic cartezian ţinta atacurilor sale este *Immanuel Kant*, în legătură cu care vom analiza şi valoarea critică a probei ontologice carteziene.

CAPITOLUL IV

Criticismul kantian şi proba ontologică

Între Kant şi Descartes - Predicate logice şi predicate reale - Judecăţi analitice şi judecăţi sintetice - Dacă există subiecte necesare - Ideea de Dumnezeu nu poate fi o idee întâmplătoare - Inteligenţă şi raţiune - Ideile ca ficţiuni metodologice - Dubla atitudine a lui Kant faţă de proba ontologică - Conceptul kantian al existenţei - „Noumen" şi „Fenomen" - Agnosticismul kantian - Limitele cunoaşterii - Artificialitatea limitei dintre raţiune şi inteligenţă - Metafizica cartesiană şi cea kantiană.

Kant are faţă de argumentul ontologic cartezian aproape aceeaşi atitudine pe care D'Aquino o avusese faţă de cel anselmian. În „Critica raţiunii pure", în capitolul special pe care el îl dedică argumentului ontologic[303], cel vizat în primul rând e tocmai Descartes.

Kant face în prealabil distincţia între felul predicatelor: sunt predicate *logice* , care nu adaugă nimic sferei subiectului, ci exprimă numai simpla poziţie faţă de subiect, şi predicate *reale,* care lărgesc sfera subiectului, adăugându-i noi determinări. Predicatele logice sunt în genere folosite în judecăţile *analitice,* cele reale în judecăţile *sintetice.*

[303] „Kritik der reinen Vernunft", p. 458, ed. Erdmann, cap: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Predicatul „a fi", pus lângă subiect, nu indică o însuşire, o calitate a lucrurilor, ci numai o *poziţie* a lor, o situare prin cugetare a unui lucru faţă de un subiect. „A fi", zice Kant, „nu e un predicat real, adică o noţiune despre ceva care să revină altei noţiuni, ci numai poziţia unui lucru, simpla relaţie între un subiect şi un predicat real. E un simplu predicat logic şi, ca predicat logic poate servi orice, însuşi subiectul poate să-şi fie sieşi predicat, fără ca prin aceasta să-şi adauge vreun plus de determinare, fiindcă, din punct de vedere logic, se face abstracţie de orice conţinut"[304]. „Logiceşte, *a fi* nu înseamnă decît legătura, *copula* dintre subiect şi predicat, fără a se determina cu ceva conţinutul subiectului"[305].

Particula „este" din orice propoziţie, care are drept subiect Fiinţa Supremă, nu are în acest caz altă semnificaţie decât indicarea raportului logic dintre două noţiuni diferite, fără a exprima ceva asupra existenţei subiectului.

„Propoziţia *Dumnezeu este atotputernic* conţine două noţiuni, care îşi au obiectele lor distincte: Dumnezeu şi atotputernicia. Particula *este* nu exprimă un predicat real, ci indică numai poziţia de relaţie a unei noţiuni faţă de cealaltă, deci simpla relaţie de predicat faţă de subiect"[306].

Şi în toate cazurile când avem de-a face cu judecăţi *analitice,* acest înţeles revine cuvântului *este*: simplu predicat *logic,* fără vreo determinare a vreuneia dintre cele două noţiuni a căror poziţie o indică.

Altfel este însă când avem de-a face cu judecăţi *existenţiale,* cum ar fi judecata: „Dumnezeu este", adică *există.*

[304] „Kritik der reinen Vernunft", p. 462.
[305] „Kritik der reinen Vernunft", p. 462.
[306] „Kritik der reinen Vernunft", p. 462.

În cazul acesta cuvântul *„este"* exprimă o determinare a conţinutului subiectului, deci este un predicat *real*. „Căci orice determinare este un predicat real, care se adaugă noţiunii subiectului şi îl măreşte. În cazul acesta însă ea nu trebuie să cuprindă sfera subiectului"[307]. Dar atunci nu mai avem de-a face cu judecăţi *analitice*, ci cu *judecăţi sintetice* şi acestea nu mai cad sub *legea contradicţiei*, cheia oricărei argumentări ontologice. La judecăţile sintetice, deci şi la aceasta care exprimă afirmarea existenţei lui Dumnezeu, trebuie să depăşim sfera subiectului, pentru a-i putea introduce noua determinare, conţinută în predicat. Căci zice Kant, vizând direct argumentarea carteziană: „Conceptul nostru despre un obiect poate să conţină în sine orice şi oricât, trebuie totuşi să păşim în afară de el pentru a-i dovedi existenţa". „La conceptele despre obiectele materiale, aceasta se face prin raportarea unei experienţe personale la legile empirice ale experienţei; pentru obiectele de *pură cugetare* însă, nu este nici un mijloc de a le fixa existenţa, fiindcă ele nu trebuie cunoscute în chip *empiric*; existenţa însă aparţine întru totul experienţei"[308].

Şi aplicând acest principiu la formularea carteziană, adaugă: „În cazul în care cuget o fiinţă drept cea mai înaltă realitate, atotperfectă, rămâne totuşi deschisă întrebarea *dacă ea există sau nu*. Căci, deşi conceptului meu nu-i lipseşte nimic din conţinutul posibil al unui lucru, îi lipseşte totuşi ceva din relaţia mea cu starea de a-l cugeta: cunoaşterea acestui lucru să fie posibilă şi *aposteriori*"[309]. „Conceptul despre o fiinţă atotperfectă poate rămâne însă ca o simplă *idee*, ca un *ideal*, pe care raţiunea noastră îl postulează, dar a cărui realitate nu o poate dovedi şi nici nu are nevoie să o dovedească; fiindcă atât *ideile* – simple principii regulatoare ale datelor experienţei, cât şi *idealele* – principii de unitate ale raţiunii, rămân în sfera *transcendenţei*, departe de orice realitate"[310].

[307] „Kritik der reinen Vernunft", p. 462.

[308] „Kritik der reinen Vernunft", p. 463-464.

[309] „Kritik der reinen Vernunft", p. 469.

Şi, ca o încheiere a acestor consideraţii, Kant conchide: „dacă dovedirea existenţei (fiinţei atotperfecte) pe această cale nu poate fi socotită ca absolut imposibilă, ea rămâne totuşi o simplă preocupare, pe care n-o putem real (aposteriori) justifica"[311].

Deci, după teza kantiană, din simplul *concept logic* al unei fiinţe atotperfecte nu se poate deduce şi *existenţa ei*. Dar această existenţă nu se poate deduce nici din necesitatea intrinsecă a prezenţei mintale a unei fiinţe atotperfecte, după analogia necesităţii inerente reprezentărilor matematice. Aici e vizat al doilea element de care se foloseşte Descartes în construirea argumentului său ontologic.

În Meditaţia a V-a, Descartes stabilise că, după cum de esenţa unui triunghi nu se poate separa egalitatea unghiurilor cu două unghiuri drepte, tot aşa nu se poate separa de esenţa Lui Dumnezeu existenţa Lui. La care Kant replică:

„S-a vorbit întotdeauna despre o fiinţă absolut necesară şi toată truda nu a fost de a se vedea dacă şi întrucât un astfel de lucru se poate cugeta, cât mai aleş de a i se dovedi existenţa. O foarte comodă definiţie a acestui „absolut necesar" ar fi că el este acel ceva a cărui nonexistenţă nu se poate cugeta. dar prin această definiţie lucrul nu a devenit cu nimic mai clar"[312].

[310] „Kritik der reinen Vernunft", p. 445-446.

[311] „Kritik der reinen Vernunft", p. 463-464.

[312] „Kritik der reinen Vernunft", p. 459.

„Acest concept construit la *întâmplare* şi devenit apoi ceva foarte comun şi de la sine înţeles, a căutat să fie lămurit prin diferite exemple, lăsându-se la o parte chestiunea dacă el însuşi putea avea vreun înţeles.

S-a făcut caz mai ales de analogiile matematice. Adevărurile geometrice – spre exemplu: Un triunghi are trei unghiuri, sunt ceva absolut necesar; şi astfel s-a tot vorbit despre ceva absolut necesar ca despre ceva de la sine înţeles, deşi era cu totul în afară de sfera oricărei înţelegeri. Căci toate aceste exemple sunt luate, fără excepţie, numai din lumea judecăţilor şi nu din aceea a lucrurilor sau a existenţelor. Absoluta necesitate a judecăţilor însă nu implică şi absoluta necesitate a lucrurilor. *Căci absoluta necesitate a unor judecăţi constituie numai o necesitate relativă pentru un lucru.* Axioma amintită nu spune că trei unghiuri sunt în chip absolut necesar date, ci sub condiţia că, dacă un triunghi este dat (adică există, atunci şi cele trei unghiuri ale lui sunt în chip absolut date. Această necesitate logică a avut însă o atât de mare putere de iluzie, încât s-a crezut că şi din conceptul, aprioric imaginat, al unei fiinţe care ar cuprinde în sine şi ideea existenţei sale, s-ar putea deduce cu necesitate însăşi existenţa sa – după principiul identităţii, şi aceasta fiindcă s-a făurit *la întâmplare* un concept în conţinutul căruia s-a introdus însăşi nota existenţei"[313].

[313] „Kritik der reinen Vernunft", p. 459-460. Am văzut însă că Descartes face şi el aceeaşi remarcă – că judecăţile nu impun nici o necesitate lucrurilor – dar că în cazul existenţei lui Dumnezeu, necesitatea lucrului însuşi, adică percepţia clară şi distinctă a inseparaţiei dintre existenţă şi esenţă divină – impune necesitatea sa judecăţii. De asemenea, conceptul despre o fiinţă atotperfectă nu e ceva ales la întâmplare, ci cea mai clară şi mai distinctă dintre ideile înnăscute, criteriul însuşi al adevărului.

Acest fel de argumentare însă ar conţine, după Kant, o întreagă serie de greşeli de natură logică, pe lângă eroarea iniţială a „iluziei" în înţelegerea unei existenţe „absolut necesare".

Mai întâi, zice Kant, principiul identităţii este greşit aplicat aici. Cu el nu se poate în nici un caz dovedi existenţa sau nonexistenţa unui lucru. „Fiindcă, dacă suprim predicatul dintr-o propoziţie identică şi păstrez totuşi subiectul, aceasta constituie o contradicţie; dar, dacă suprim şi subiectul odată cu predicatul, nu mai are loc nici o contrazicere, căci nu mai este nimic care să se poată contrazice. A avea un triunghi şi a-i suprima cele trei unghiuri e o contrazicere; însă a suprima şi triunghiul şi cele trei unghiuri, nu mai constituie nici o contrazicere. Tocmai aşa este şi în cazul conceptului unei fiinţe „absolut necesară". Ridicaţi existenţa conceptului şi cu el se suprimă şi toate atributele lui. De unde dar contrazicerea?

„Dumnezeu este atotputernic", aceasta este o judecată absolut necesară: atotputernicia nu-i poate fi suprimată atâta vreme cât există un Dumnezeu, adică o fiinţă infinită, ceea ce este identic cu predicatul *atotputernic*. Dar dacă zic: Dumnezeu nu există, prin aceasta nu am comis nici o contradicţie, fiindcă, suprimând subiectul, am suprimat cu el şi celelalte determinări cuprinse în predicat şi, ca atare, nu mai are loc nici o contradicţie.[314]

Pentru a subzista contradicţia, ar trebui să fie subiecte care nu se pot suprima, ceea ce ar însemna *că sunt subiecte absolut necesare*. Însă tocmai aceasta e de demonstrat: că

[314] „Kritik der reinen Vernunft", p. 460.

astfel de subiecte există. În chipul acesta revenim iarăşi la aceeaşi „petitio principii".

Strict logiceşte, argumentarea kantiană pare justă, însă, în considerarea termenilor, Kant comite o greşală fundamentală, cel puţin din punctul de vedere al tezei lui Cartesius. Kant consideră ideea de Dumnezeu drept *un concept făurit la întâmplare*: „nach belieben angenommenen Begriff", ceea ce nu este deloc în conformitate cu ideea de Dumnezeu, a Cărui prezenţă în sufletul nostru *nu e ceva întâmplător* şi după bunul nostru plac, *ci ni se impune cu necesitate*. Am zice, în terminologia kantiană: „Wenn er nicht gegeben ist, so ist er wohl aufgegeben", ceea ce afirmă şi Descartes despre ideea fiinţei atotperfecte, care se impune sufletului nostru drept cea mai distinctă şi cea mai clară dintre adevărurile înnăscute. Aceasta este şi deosebirea care există între figurile geometrice, *care pot fi, dar pot şi să nu fie* şi ideea despre Dumnezeu *care se impune întotdeauna* şi în *chip absolut necesar*. Din această necesitate ideală decurge şi necesitatea ei reală.

Această constatare a lui Descartes este cu totul temeinică, şi justeţea ei este de natură a infirma toată argumentarea kantiană. Ea constituia o serioasă dovadă *„de fapt"*, cum o numeşte însuşi Kant. În combaterea ei, Kant se referea însă nu atât la Descartes, cât mai ales la Leibniz, care, deşi utilizase argumentarea carteziană, deduce însă necesitatea existenţei Fiinţei Divine din conceptul „posibilităţii" nelimitate a acestei existenţe. Referindu-se deci mai mult la Leibniz decât la Descartes, Kant replică: „Contra acestor concluzii, în general acceptate, îmi opuneţi un caz, pe care o numiţi *o dovadă de fapt*: că ar fi totuşi un concept, *unul singur*, a cărui nonexistenţă ori suprimare de conţinut ar

constitui o contrazicere în sine însăşi; şi acesta este conceptul despre o fiinţă absolut reală. Ea are, ziceţi voi, toată realitatea şi sunteţi ca atare îndreptăţiţi să consideraţi o astfel de fiinţă ca *posibilă*. În noţiunea absolutei realităţi este cuprinsă şi existenţa, şi, ca atare, existenţa e cuprinsă în noţiunea posibilităţii. Suprimând existenţa unei fiinţe absolut reale, suprimaţi şi conceptul intrinsec al posibilităţii ei, ceea ce constituie o contradicţie". Răspund: „Aţi comis voi, dintru început, o contradicţie, când în noţiunea unui lucru pe care voiţi să-l consideraţi numai ca posibil aţi înglobat şi ideea existenţei sale, indiferent sub care nume"... Căci întreb: *judecata: „cutare sau cutare lucru există"* este ea o judecată *analitică* sau una *sintetică*? Dacă este analitică, atunci din prezenţa în minte a unui lucru nu puteţi deduce nimic asupra existenţei lui reale, căci atunci sau conceptul mintal ar trebui să fie lucrul însuşi, sau să-i presupuneţi existenţa ca o posibilitate şi din ea să deduceţi apoi iarăşi existenţa, ceea ce n-ar fi decât o meschină tautologie... Mărturisiţi însă că orice judecată existenţială este o judecată sintetică, şi în cazul acesta predicatul existenţei i se poate suprima fără a constitui o contrazicere; căci acest privilegiu aparţine numai judecăţilor analitice, nu şi celor sintetice"[315]. Deci nici pe această cale a unei realităţi de fapt, care ar cuprinde în sine predicatul existenţei, nu se poate ajunge la dovada unei reale existenţe a fiinţei supreme. „Şi astfel, conchide Kant, toată truda şi munca depusă cu vestitul argument ontologic – cartesian – în dovedirea existenţei unei fiinţe supreme, din simple noţiuni, a fost zadarnică. Căci a căuta, ca din simple idei, să-ţi îmbogăţeşti în chip real cunoştinţa, ar fi să pro-

---

[315] „Kritik der reinen Vernunft", p. 461-462.

cedezi la fel cu negustorul care, voind să-şi mărească averea, ar adăuga la situaţia reală a casei câteva zerouri în plus"[316].

Pentru Kant, deci, orice încercare de a dovedi aprioric – deci ontologic – existenţa lui Dumnezeu constituie în sine o imposibilitate, cum, de altfel, de această imposibilitate se loveşte orice încercare teoretică în dovedirea acestei existenţe.

În ceea ce priveşte argumentul ontologic, obiecţiile ridicate de el ar fi în esenţă următoarele: Argumentarea ontologică e de natură apriorică. Judecăţile apriorice sunt de natură *analitică* şi-şi deţin evidenţa în baza *principiului contradicţiei.* Ele nu lărgesc în nici un chip sfera subiectului, principiul contradicţiei implicând pe cel al identităţii.

Judecăţile *existenţiale* însă sunt de natură *sintetică.* Acestea nu mai beneficiază de stringenţa principiului contradicţiei, ci de cel al *experienţei.*

Propoziţia „Dumnezeu este (sau există)", fiind o judecată existenţială, ea trebuie să-şi justifice necesitatea prin date luate din lumea experienţei şi nu prin apelul făcut la principiul contradicţiei. Dar datele şi limitele experienţei nu trec dincolo de limitele contingenţei. În consecinţă, nu se poate vorbi despre „existenţa" unei fiinţe absolute.

Păruta eficacitate a argumentării ontologice se reazămă de fapt pe două „iluzii": una de natură *logică,* născută din confuzia făcută între predicatul *logic:* „este", care nu exprimă decât o simplă *relaţie* faţă de subiect, şi predicatul *real* „există", care lărgeşte sfera subiectului; şi a doua, de natură faptică sau *psihologică,* născută din credinţa că ideea de Dumnezeu conţine în sine şi necesitatea existenţei Sale. În primul caz, iluzia dispare, evidenţiind caracterul *sintetic*

[316] „Kritik der reinen Vernunft", p. 464.

al oricărei judecăţi existenţiale, cum e şi în cazul existenţei lui Dumnezeu, în al doilea caz, analizând „critic" conţinutul ideii de Dumnezeu, a cărei necesitate raţională nu implică necesitatea „existenţei", întrucât existenţa aparţine numai experienţei şi inteligenţei, dar nu şi raţiunii.

Astfel formulată, critica kantiană ar fi de o perfectă îndreptăţire logică, dacă nu ar conţine ea însăşi *două erori fundamentale,* în chiar considerarea elementelor de bază cu care operează.

Prima eroare priveşte felul cum Kant concepe *ideea despre o fiinţă supremă,* care după el ar fi un concept *arbitrar* şi făurit la *întâmplare:* „auf das blosse Geratewohl gewagten Begriff"[317], iar a doua priveşte felul cum concepe „existenţa", pe care el o circumscrie numai sferei experienţei sensibile.

Să discutăm valoarea ambelor concepte în însăşi lumina kantianismului.

Pentru Descartes am văzut că *ideea dei* era cea mai evidentă şi sigură *realitate;* pentru Kant însuşi ea constituie „o dovadă de *fapt*" în sprijinul existenţei, dovadă pe care el nu o înlătură decât prin tangenţă, transpunând-o în formula leibniziană a *posibilităţii,* pentru ca, din contradicţiile logice ale acesteia, să deducă concluzii, socotite valabile, contra realităţii *de fapt* a ideii de Dumnezeu. Dar chiar şi pentru Kant, necesitatea unei fiinţe absolute nu este ceva întâmplător, ci ceva care se impune: nu numai *practic,* ci şi *teoretic.* Practic, în aşa măsură, încât, după vestita lui frază, a trebuit să suprime ştiinţa pentru a face loc credinţei „ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"[318].

[317] „Kritik der reinen Vernunft", p. 459.

[318] „Kritik der reinen Vernunft", p. 30.

Teoretic, tot atât de necesară, fie pentru a stabili prin ea *acea unitate colectivă a experienţei* faţă de *unitatea distributivă* a datelor sensibile ale inteligenţei[319]; fie pentru a întemeia prin ea însuşi conceptul de *existenţă*, adică de a pune la baza ideii de existenţă „acel *absolut* de care raţiunea noastră are imperios trebuinţă". Căci, de fapt, zice Kant[320], nici nu s-ar fi ajuns la aceste căi (adică la argumentele pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu), „dacă nu ar fi fost cerinţa raţiunii noastre de a *pune la baza ideii de existenţă în genere ceva absolut necesar* şi dacă raţiunea noastră nu ar fi fost *constrânsă* (deoarece această necesitate trebuia să fie în chip absolut şi aprioric sigură de a-şi făuri un concept care să-i satisfacă această cerinţă şi a cărei existenţă să fie aprioric cognoscibilă)".

Deci noţiunea unei fiinţe absolute este o *necesitate* pentru raţiunea noastră. Cum poate fi considerată atunci drept ceva arbitrar şi întâmplător, „nach dem Belieben angenommen", sau „auf das blosse Geratewohl gewagten Begriff"?

Ştim replica lui Kant: Ea este necesară numai pentru raţiune, dar nu şi pentru cunoaşterea sensibilă a inteligenţei; dar chiar şi aşa, totuşi ea rămâne la fel de necesară şi pentru Kant, cum era necesară şi pentru Descartes.

Aici însă avem de-a face cu acea concepţie caracteristică a criticismului kantian în privinţa conceptului „existenţei". Noţiunea de Dumnezeu, deşi necesară, rămâne totuşi o *idee a raţiunii* şi *ideile* nu au necesitatea de a exista[321]. „Existenţa" e redusă numai la formele sensibile de timp, spaţiu şi

[319] „Kritik der reinen Vernunft", p. 453.
[320] „Kritik der reinen Vernunft", p. 464-465.
[321] „Kritik der reinen Vernunft", p. 445.

numai în aceste forme posibilă; dincolo de aceste margini, ea nu mai are nici un conţinut, nici nu se poate măcar cugeta. Ideile au o simplă întrebuinţare *regulativă*, şi nu una *constitutivă*. Ele *dau o regulă* cunoştinţelor noastre, dar nu le pot *înmulţi*; ele rămân *deasupra existenţei*, în domeniul căreia nici nu intervin. Noţiunea de Dumnezeu, ca fiinţă absolută şi cea mai înaltă, este o *foarte utilă idee*, dar tocmai de aceea, fiindcă este o simplă idee, este cu totul impropriu ca prin mijlocirea ei să se poată determina ceva în raport cu existenţa[322]. *Ideea de Dumnezeu*, ca fiinţa cea mai înaltă şi absolută, e postulată de raţiune drept un concept *limitativ*, ca ultima margine a progresiei regulative a raţiunii în stabilirea unităţii cunoştinţelor şi la el trebuie să ne oprim şi nu tocmai de la el să începem, cum încearcă nefericitul „argument ontologic"[323].

Ca un concept limitativ, ideea de Dumnezeu este un *ideal*, adică este conţinutul rezumativ al tuturor ideilor regulative şi dacă, în loc de *sumă a tuturor ideilor*, vedem în el şi *suma tuturor realităţilor* – acel „ens realissimum" al scolasticii – aceasta nu e decât efectul unui joc dialectic de transpunere a realităţii care aparţine numai unităţii distributive a inteligenţei, dar nu şi unităţii colective a raţiunii[324]. Prin aceasta ajungem să ipostaziem simplele concepte raţionale, *personificându-le* şi atribuindu-le un conţinut real, deşi „realitatea" este atributul experienţei şi nu al raţiunii.[325]

Ideea de Dumnezeu este deci o simplă *ficţiune*, un principiu gol de orice realitate, privat de orice existenţă.

[322] „Kritik der reinen Vernunft", p. 464.
[323] „Kritik der reinen Vernunft", p. 465.
[324] „Kritik der reinen Vernunft", p. 453.
[325] „Kritik der reinen Vernunft", p. 453.

Această concepţie a criticismului kantian conţine însă o nouă şi gravă contradicţie. Ideea unei fiinţe absolute nu este la Kant o idee întâmplătoare şi arbitrară, ci *necesar cerută de raţiune* şi, printre alte motive, şi din acela de a da raţiunii *ultimul temei de existenţă*, acel *absolut aprioric*, fără de care existenţa nu se poate suficient cugeta – după cum rezultă aceasta în chip expres din pasajele pe care le-am citat. *Ideile* şi, mai ales, *idelurile* sunt însă străine de orice contact cu existenţa; sunt pe alt plan al cugetării; sunt simple *ficţiuni-idealuri*. Ele nici nu pot fi cugetate în sfera experienţei, căreia îi aparţine existenţa, după cum existenţa nu are nici un conţinut, nici un înţeles, când e predicată în legătură cu o idee, cum e ideea unei fiinţe absolute.

Cum se poate afirma atunci că raţiunea are necesitatea imperioasă de a postula ideea unei fiinţe absolute tocmai pentru a *întemeia, prin ea, ideea existenţei?* Aici nu mai poate fi vorba de un paralogism şi nici de un joc dialectic, de acea voită sau fatală înşelare a cugetării, ci *de necesităţi inerente cugetării noastre*. Pot fi satisfăcute aceste necesităţi prin simple „ficţiuni" ale jocului dialectic al raţiunii?

Şi dacă e just că dintr-o simplă noţiune nu pot deduce nimic asupra existenţei ei, este tot aşa de just că o simplă idee, fie ea şi cea mai înaltă, sau tocmai pentru că e cea mai înaltă, nu poate fi luată *drept temei al înţelegerii existenţei*; căci, pentru a vorbi în limbaj kantian, existenţa nu-şi are nici un înţeles în afară de câmpul experienţei. O vădită şi gravă contrazicere, mai ales când e vorba să se afle *temeiul absolut al existenţei!* În lumina acestei concepţii, însă, Kant întreprinde critica tuturor încercărilor făcute pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Şi nu numai a celor încercate până la el, dar a oricărei încercări ce s-ar mai face în această direcţie! Aceasta constituie o prezumţie de natură foarte puţin critică şi care se frânge la prima încercare de a-i dovedi valabilitatea.

Kant găsea viciul originar al tuturor probelor pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu – ontologică, cosmologică sau teleologică – în concepţia arbitrară despre existenţă pe care se bazau sistemele raţionaliste anterioare. „Era ceva cu totul nenatural şi o simplă reeditare a vechiului scolasticism de a voi să deduci dintr-o idee aruncată la întâmplare şi existenţa ei obiectivă"[326] – zice Kant la începutul combaterii argumentului cosmologic[327]. Dar este teoria lui asupra experienţei şi existenţei scutită de orice obiecţie, şi este – conform ei – exclusă orice dovadă a realităţii fiinţei absolute? Din simple noţiuni – zice Kant – nu se poate deduce nimic asupra existenţei obiective, fie a acelor noţiuni, fie asupra altora „căci pentru obiectele cugetării pure nu există nici un mijloc de a le cunoaşte existenţa – întrucât existenţa aparţine exclusiv experienţei – şi *o existenţă în afară de câmpul experienţei, dacă nu poate fi socotită în mod absolut ca imposibilă*, este totuşi o supoziţie pe care nu o putem dovedi"[328]. Prin această afirmaţie, însă, Kant *admite ca posibilă şi o experienţă în afară de lumea experienţei sensibile*, chit că ea nu se poate dovedi. Dar asupra faptului dacă o astfel de *existenţă, posibilă şi în afară de cercul experienţei sensibile*, se poate dovedi sau nu, Kant însuşi are păreri diferite. După concepţia din „Critica raţiunii pure" – nu; după concepţia din alte scrieri, da. Kant nu a avut întotdeauna aceeaşi părere asupra acestui lucru.

[326] „Kritik der reinen Vernunft", p. 464.
[327] „Kritik der reinen Vernunft", p. 464.
[328] „Kritik der reinen Vernunft", p. 464.

În scrierea sa „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", apărută în 1763, deci cu 18 ani înainte de apariţia „Criticii", el ţine această demonstraţie ca posibilă şi chiar sub formă ontologică. „Este imposibil – zice Kant în această scriere – să nu existe nimic. Căci prin aceasta s-ar desfiinţa materialul pentru orice posibilitate, deci ar fi negat însuşi posibilul; iar ca să fie suprimată şi posibilitatea însăşi, aceasta este imposibil[329]. Deci există ceva în chip absolut: acest ceva este o fiinţă absolută şi unică, deoarece conţine în sine ultimul temei real al oricărei posibilităţi şi căreia oricare lucru îi este dependent. Ea este eternă şi neschimbabilă şi conţine în sine cea mai înaltă realitate – este spirit – deci este Dumnezeu"[330]. Această argumentare, care nu conţine în sine nimic empiric şi se sprijină numai pe principiul absolutei necesităţi, o declară Kant drept absolut apriorică, subliniindu-i superioritatea asupra celorlalte probe, lipsite de stringenţa logică a acesteia. E drept că şi aici Kant respinge valabilitatea argumentării ontologice din formularea lui Anselm şi a lui Descartes „fiindcă nu e posibil – zice el – ca din conceptul lui Dumnezeu să se poată deduce existenţa Lui". Important însă rămâne faptul că totuşi argumentarea ontologică e posibilă şi valabilă, cel puţin în forma pe care i-o redă el însuşi.

Dar nu numai argumentul ontologic e admis de el, ci şi cel cosmologic[331], cu ajutorul căruia conchide, de la unitatea empirică a lumii lucrurilor, la existenţa lui Dumnezeu. Şi tot aici găsim formulat şi argumentul fizico-teologic, pe care îl

[329] În formularea acestei argumentări se vede influenţa lui Leibniz asupra lui Kant.
[330] Citat după *Überweg-Heinze*, „All. Ghesch.", op. cit. B. III, p. 224-295.
[331] *Dr.V. Găină:* Studiu citat, p. 659 din revista „Candela" – Cernăuţi.

va desfăşura apoi în a sa vestită „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"[332].

E drept că această scriere datează dinaintea perioadei criticiste, când Kant era încă sub influenţa lui Leibniz şi Wolff, ceea ce se şi vede din felul cum e construită argumentarea sa, noţiunea „posibilităţii" fiind punctul de plecare şi cheia întregii argumentări.

Dar ceea ce trebuie remarcat e faptul că în această scriere Kant foloseşte aproape aceleaşi elemente critice pe care le-a folosit mai târziu în „Critica raţiunii pure" pentru a distruge tocmai argumentul ontologic. Căci şi aici Kant stabileşte – în prealabil – că existenţa nu este un predicat real, că lucrurile nu-şi adaugă prin existenţă un predicat în plus şi că existenţa nu e decât o simplă poziţie a unui lucru, deosebindu-se prin aceasta de oricare alt predicat; se foloseşte exact de acelaşi exemplu – „Dumnezeu este atotputernic" pentru a deduce aceleaşi concluzii la care ajunge şi în „Critica raţiunii pure" şi totuşi aceleaşi elemente, care în scrierea de la 1763 sunt folosite în sprijinul posibilităţii şi valabilităţii unei dovezi ontologice, devin, în „Critica raţiunii pure", preambulul imposibilităţii acestei dovezi, ca şi a oricărei alteia. *Deci nu motivele logice sunt acelea care au dus la această schimbare de atitudine, ci motivele metafizice inerente sistemului său.* Şi aceste motive metafizice le ştim. Ele stau la baza sistemului său de teorie a cunoaşterii.

Conform acestui sistem, noi putem cunoaşte numai *fenomenele*, dar nu şi *lucrurile în sine*. Acestea rămân dincolo de lumea experienţei şi dincolo de marginile posibile ale cunoaşterii. Idei, substanţe, spirit, fond sau motiv real şi ori-

[332] *Überweg-Heinze*: op. cit., p. 295.

ginar al fiecărui lucru sau a totalităţii lor, sunt pentru noi *inaccesibile* şi *incognosibile*, legile cugetării şi posibilităţile de cunoaştere fiind reduse numai la lumea fenomenelor.

Numai ceea ce apare – φαινόμενον – simţurilor noastre, conform formelor apriorice ale sensibilităţii – *timp şi spaţiu* şi ale cugetării – *categoriile*, din acest *„noumenon"* sau *„lucru în sine"* – faimosul *„Das Ding an sich"* al kantianismului – numai aceasta constituie lumea experienţei posibile şi poate fi obiect al cunoaşterii noastre. Numai în limitele acestui cerc e posibilă şi *existenţa*. Tot ceea ce trece de acest cerc nu mai beneficiază nici de atributul existenţei şi nici de cel al *obiectivităţii* sau realităţii. Căci aceasta e partea caracteristică şi specifică a kantianismului: „obiectivitatea" obiectelor nu mai este condiţionată de obiect însuşi, ci de legile noastre de cugetare, potrivit cărora putem construi acel obiect[333]. Dincolo de această limită nici nu mai există „obiecte" – noţiuni constitutive, ci simple *idei*, care nu au nici *existenţă* şi nici *obiectivitate*, ci simplă utilitate logico-sistematică. Tot ceea ce transcede această sferă este *transcendent*, ceea ce echivalează cu *neexistent*, şi numai ceea ce rămâne înlăuntrul acestei sfere este obiect al unei cunoştinţe *transcendentale* după regulile apriorice ale cunoştinţei[334].

Dincolo de această sferă începe lumea raţiunii şi a ideilor, care nu au nici o legătură cu „obiectele", ci numai cu *produsele cugetării*. Între raţiune şi lumea obiectelor stă interpusă *inteligenţa*, care singură are contact direct cu lumea obiectelor, cu lumea lucrurilor.

[333] *Emil Lask*: „Logik der Philosophie", cap. „Die Zweiweltentheorie: Die Gegenständlichkeit der Gegenstände ist eine Kategorie".

[334] „Kritik der reinen Vernunft", p. 59.

De aceea produsele raţiunii, *ideile*, deşi tot aşa de naturale şi necesare ca şi categoriile inteligenţei, nu au nici un contact direct cu realitatea şi nici nu ne pot spune ceva asupra acestei realităţi. „Raţiunea nu se raportează niciodată direct către obiect, ci numai asupra inteligenţei; nu creează deci nici o noţiune despre obiecte, ci numai le ordonează, dându-le acea unitate sistematică de care inteligenţa nu se ocupă..."[335].

Ideile nu sunt decât simple *ficţiuni* metodologice, utile pentru sistematizarea datelor empirice ale inteligenţei, dar totuşi ficţiuni. „Ideile transcedentale nu au nici o valoare constitutivă, în sensul că ele nu exprimă noţiuni despre obiecte; ele nu sunt decât concepte ordonatoare. Cu toate acestea, ele sunt de o *absolută utilitate* regulativă pentru a dirija inteligenţa către anumite ţinte, concentrându-i toate liniile către un anumit punct unitar, care, deşi o simplă idee – *focus imaginarius* – şi stând dincolo de limita experienţei, totuşi e foarte utilă pentru a asigura un maximum de unitate pentru un maximum de extindere a datelor furnizate de inteligenţă"[336]. Din acest proces însă se naşte acea iluzie, că aceste directive ar porni dintr-un *centru real* şi *obiectiv*, care ar sta dincolo de limitele experienţei, iluzie *absolut necesară*, dacă ţinem să avem în vedere nu numai lucrurile care ne stau direct sub ochi, ci şi acelea care ne stau cu mult mai departe[337]. Dar tot aşa de *ireală*, dacă ţinem seama de legile şi limitele existenţei.

[335] „Kritik der reinen Vernunft", p. 487. E cunoscută deosebirea pe care Kant o face între *inteligenţă* – Verstand, care cunoaşte realitatea prin *categorii*; şi *raţiune* – Vernunft, care *ordonează* produsele inteligenţei prin *idei*.

[336] „Kritik der reinen Vernunft", p. 482-488.

[337] „Kritik der reinen Vernunft", p. 488.

Deci, după Kant, avem două lumi, atât din punct de vedere al existenţei (deşi aici termenul *existenţă* apare impropriu pentru descrierea uneia dintre ele, cât şi din punct de vedere al cunoaşterii: o lume a lucrurilor în sine şi o alta a fenomenelor; o lume care poate fi cunoscută şi alta care depăşeşte putinţa oricărei cunoaşteri. O lume a *transcendenţei* şi o alta a *experienţei*; o lume a *existenţelor* şi alta a *ficţiunilor*. Deci o *etajare* pe dublu plan, atât al realităţii, cât şi a cunoştinţei sau, mai exact, *o secţionare arbitrară a realităţii după criterii arbitrare ale cunoştinţei*.

Căci a împărţi sufletul omenesc, care e unul şi indivizibil, în două părţi absolut inaderente: inteligenţă şi raţiune, şi a repartiza uneia un fragment denumit *existenţă* şi alteia alt fragment denumit *transcendenţă*, fragmente ale uneia şi aceleiaşi realităţi, în sine una şi indivizibilă, înseamnă a lucra după criterii cu totul arbitrare. Fiindcă nu se poate separa existenţa de transcendenţă, după cum nu se poate separa „lucrul în sine" de „fenomenul" său, existenţa unuia reclamând în chip absolut prezenţa celuilalt. Acest lucru îl recunoaşte însuşi Kant: *„Lucrul în sine trebuie neapărat cugetat, chiar dacă nu poate fi cunoscut*, fiindcă altfel am comite *absurditatea* de a vorbi despre o aparenţă – fenomenul – fără a fi şi ceva care să apară în fenomen"[338].

Dar atunci fatal se naşte întrebarea: ceea ce în chip necesar trebuie cugetat mai poate fi socotit ca *inexistent*, ca o simplă ficţiune, o simplă *idee imaginară*, impusă doar de cerinţele de sistematizare a datelor fenomenale, când aceste date fenomenale nu pot ele însele exista *fără realitatea „lucrului în sine"*, fără de care *„ar fi absurd a le şi cugeta"*?

[338] „Kritik der reinen Vernunft", Prefaţa la a doua ediţie, p. 28.

Deci măcar aici conceptul existenţei fenomenale trebuie *depăşit* în profitul unei existenţe *ideale*, dar *reale*, a „lucrurilor în sine". Şi dacă existenţa nu aparţine decât lumii sensibile, fenomenale, atunci conceptul existenţei nu se acoperă cu cel al *realităţii*.

Existenţa este numai o parte a realităţii – şi anume numai partea sensibilă a ei, adică realitatea cuprinsă în timp şi spaţiu; dar există şi o *realitate suprasensibilă* în afară de timp şi spaţiu, care revine „lucrurilor în sine", ceea ce de altfel recunoaşte şi Kant admiţând existenţa unei lumi inteligibile, suprapusă celei sensibile: „Îndărătul fenomenelor trebuie să acceptăm o lume a „lucrurilor în sine", o lume invizibilă şi inteligibilă, căreia ca inteligenţă îi aparţinem noi înşine"[339]. Deci este vorba despre o altă lume invizibilă şi suprasensibilă, dar tot aşa de de reală ca şi lumea sensibilă. Mai mult încă, ei îi revine realitatea în chip primar şi necondiţionat, pe când realitatea lumii sensibile e condiţionată de ea şi chiar de un derivat al ei.

Căci am văzut că raţiunea are nevoie de *ideea* acelei „fiinţe absolute" pentru a-şi putea fonda conceptul existenţei, după cum lucrurile din lumea experienţei au nevoie de „lucrurile în sine" pentru a-şi legitima „aparenţa". Deci poziţia se inversează: nu *ideile*, sau cel puţin, nu *toate* ideile, sunt funcţii şi simple concepte metodologice; ci acest concept al *existenţei*, redus la lumea sensibilă a experienţei, este o *ficţiune logică*, o simplă metodă de a considera realitatea *numai într-o parte a ei*, care parte este detaşată apoi din masa originară a realităţii şi mărginită la sfera posibilă a experienţei, pentru a corespunde unui anumit concept imprimat cunoştinţei.

[339] *Im. Kant*: „Grundlegung zur Metaphisik der Sitten", p. 90.

Căci dacă anumite idei, cum ar fi ideea de gen, specie, unitate, colectivitate etc. sunt simple ficţiuni logice cerute de raţiune pentru nevoile ei de sistematizare, ideea „lucrului în sine" sau cea a unei „fiinţe absolute", nu mai sunt simple principii regulative, ci *realităţi absolute* şi constitutive, care condiţionează datele constitutive ale inteligenţei. În acest punct, cel puţin, teza kantianismului ar trebui modificată: existenţa aparţine raţiunii întâi, şi apoi inteligenţei.

Concomitent însă cu problema existenţei, kantianismul ridică altă obiecţie: aceste realităţi absolute, tocmai pentru că sunt absolute, *nu pot fi cunoscute*. Fiindcă absolutul nu poate fi în nici un caz obiect al cunoaşterii. El poate şi trebuie să fie cugetat, dar nu poate fi cunoscut. Aici avem de-a face cu *agnosticismul* kantian, consecinţă fatală a *criticismului* kantian.

Obiecţiile criticismului kantian contra valabilităţii argumentului ontologic nu pornesc numai din felul în care Kant concepe existenţa, ci şi din felul cum el concepe actul de cunoaştere şi din limitele pe care le prescrie putinţei noastre de cunoaştere.

În conformitate cu teza din „Critica raţiunii pure", cunoaşterea nu mai este actul de înregistrare şi redare exactă a realităţii. Această concepţie a *realismului naiv* sau *transcendent*, după care cunoaşterea e o simplă „copie" a realităţii, e înlocuită de kantianism cu concepţia critică[340]. „Cunoaşterea critică" nu mai este o cunoaştere propriu-zisă, ci e un *sistem*, o *arhitectonică* a cunoaşterii"[341]. Realitatea, pentru a fi

[340] *Heinrich Rickert*: „Gegenstand der Erkenntniss", precum şi în lucrarea mea „Cultură şi religie", p. 60-61.

[341] „Kritik der reinen Vernunft", p. 52.

cunoscută, nu se lasă a fi „înregistrată" pur şi simplu, ci *trebuie ea însăşi construită după formele apriorice* ale cunoaşterii: *timp, spaţiu* şi *categorii*.

În aceste forme nu apar însă decât „fenomenele", nu şi „lucrurile în sine". Fenomenele sunt deci singurele care alcătuiesc atât lumea experienţei, cât şi pe aceea a cunoaşterii. Tot ceea ce trece de această lume, chiar dacă e cu necesitate cerut de cugetarea noastră, nu mai poate fi cunoscut, fiindcă depăşeşte formele *posibile de cunoaştere*. Din această *necesitate* a cugetării şi *imposibilitate* a cunoaşterii, rezultă acele *antinomii* ale cunoaşterii, tot atât de indispensabile raţiunii, pe cât sunt de nedezlegabile inteligenţei.

Conceptul despre o „fiinţă absolută" ca şi cel al „lucrului în sine", deşi necesare pentru cugetare, depăşind însă formele posibile ale cunoştinţei, nu pot fi cunoscute. Ele pot fi *postulate* de raţiune, împreună cu alte idei, ca *principii regulative*, în vederea sistematizării datelor experienţei, dar atât. Ele nu conţin vreo realitate obiectivă, nici nu aparţin sferei existenţei. În tendinţa ei pentru stabilirea celei mai cuprinzătoare unităţi, raţiunea poate postula şi ideea unei „fiinţe supreme", ca un ultim temei de încheiere a tuturor lucrurilor, dar aceasta nu e decât o simplă idee regulativă, o ficţiune logică. Căci nu tot ceea ce cugetă raţiunea, chiar cu necesitate, aparţine realităţii. Spiritul nostru trebuie să cugete ideea de Dumnezeu, căci numai aşa îşi află cugetarea o încheiere naturală. Dar altceva este cugetarea şi altceva existenţa. „Spiritul cugetă aşa cum trebuie să cugete, după legile ce-i sunt imanente, realitatea însă e aşa cum este. *Nu tot ceea ce cugetă spiritul omenesc trebuie să existe în realitate.* Dacă spiritul omenesc, procedând după legile sale, cugetă

în chip necesar ideea de Dumnezeu, de aici nu urmează că acesta există şi în realitate"[342].

Fireşte, în sensul acestei concepţii, nu mai este posibilă cunoaşterea fiinţei absolute a lui Dumnezeu şi nici nu poate fi vorba de „existenţa" ei. Acestea sunt simple „erori" ale vechiului raţionalism metafizic, a căror demascare şi desfiinţare tocmai le urmăreşte criticismul kantian, şi, în special, „Critica raţiunii pure". Dar, în realizarea acestui proces, Kant nu face decât să înlocuiască vechile „erori metafizice" cu noile sale „erori critice". Am văzut aceasta la analiza concepţiei „critice" despre „realitate" şi „existenţă" şi se vede şi acum la stabilirea problemei cunoaşterii. Căci, dacă între raţiune şi realitate nu există nici un raport de corespondenţă, atunci care este *criteriul adevărului?* „În conformarea conştiinţelor noastre cu legile cugetării" – ar fi răspunsul kantianismului. Dar care sunt legile cugetării şi ce se înţelege prin *cunoaştere?* „Orice cunoaştere, zice Kant[343], porneşte din simţuri, se ridică în inteligenţă şi se termină în raţiune". Acesta e procesul complet al unei cunoaşteri: datele simţurilor, raportate inteligenţei şi prelucrate de raţiune. Deci în conformarea datelor simţurilor cu legile cugetării: în inteligenţă şi raţiune, trebuie să stea şi criteriul adeărului. Simplele date ale simţurilor nu conţin în ele nici adevăr, nici eroare, sau, cum zice *Critica raţiunii pure*: „Simţurile nu înşală niciodată, însă nu prin aceea că ele conţin întotdeauna judecăţi corecte, ci prin aceea că ele nu conţin nicicând o judecată. Adevăr sau eroare, trebuie căutate numai în judecăţi, adică în raportul dintre obiect şi cugetare. Într-o judecată care

[342] *Dr. V. Găină:* op. cit., p. 569 din revista „Candela" - Cernăuţi
[343] „Kritik der reinen Vernunft", p. 272.

curespunde întru totul legilor *inteligenţei*, nu poate fi nici o eroare"[344].

Deci, după Kant, ceea ce constituie actul de cunoaştere este conformarea datelor simţurilor cu legile inteligenţei, cu *eliminarea legilor raţiunii*. Dar se poate elimina aceasta când este vorba de un proces real şi complet de cunoaştere? Aici e partea caracteristică a kantianismului în formularea problemei cunoaşterii. Am zice chiar *eroarea caracteristică* a sistemului, fiindcă în el nu mai este vorba de conformarea judecăţilor cu legile *cugetării*, în care inteligenţă şi raţiune formează un tot indivizibil, aşa după cum rezultă din însăşi concepţia kantiană, ci legile cugetării sunt restrânse aici numai la legile inteligenţei, şi numai confruntarea cu acestea dau adevărul.

Şi raţiunea? Conformarea legilor ei nu angajează nici realitatea şi nici adevărul, zice Kant. Care e atunci rolul raţiunii – facultatea noastră de cunoaştere prin excelenţă, chiar „cea mai înaltă formă de cunoaştere" – cum o considera Kant?[345]

La darea acestui răspuns, Kant însuşi se găseşte în încurcătură – *in einiger Verlegenheit*[346].

Raţiunea conţine *principiile* după care se ordonează şi sistematizează rezultatele inteligenţei – adică judecăţile. În interesul acestei sistematizări ea nu e necesar să se conformeze *nici realităţii*, cu care nu are de altfel nici un contact, *nici adevărului*, peste capul căruia îşi creează ficţiunile sale,

[344] „Kritik der reinen Vernunft", p. 369-370.
[345] „Kritik der reinen Vernunft", p. 272.
[346] „Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnisskraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit". „Kritik der reinen Vernunft", p. 272.

transcendente dar *iminente* lumii experienţei, depăşind însă această experienţă, şi creând, dincolo de ea, iluzia unei realităţi. Între aceste iluzii ipostaziate, este şi ideea „fiinţei absolute", care, deşi *necesar* cerută de raţiune în *interesul completării procesului cunoaşterii*, rămâne totuşi o *simplă iluzie*, punctul amăgitor – *focus imaginarius* – către care converg toate datele experienţei noastre. Ea nu conţine nici adevăr şi nici realitate, fiindcă acestea rămân închise şi circumscrise numai lumii sensibile şi inteligenţei. Creată din necesitatea cunoaşterii complete şi sistematice a realităţii, ea însăşi trăieşte din iluzia: *ca şi cum ar fi o realitate* [347]. Necesară şi utilă ca idee, va rămâne de-a pururi, însă, jocul înşelător al raţiunii noastre.

Avem deci două feluri de cunoaşteri: una *constitutivă*, construită după legile inteligenţei şi alta *regulativă*, construită după principiile raţiunii; una, având ca obiect *fenomenele*, alta *ideile*, simple supoziţii propedeutice, pentru cugetarea într-un sistem unitar a datelor inteligenţei. Aici se vădeşte tot tragicul în care se zbate kantianismul. „Încurcătura" mărturisită de Kant, faţă de rolul raţiunii, se proiectează asupra întregului proces de cunoaştere a realităţii.

Nici una, nici alta din aceste două feluri de cunoaştere nu au vreun contact direct cu *realitatea*, care e situată *îndărătul* acestor fenomene. Căci cunoştinţele noastre nu se conduc după legile realităţii, *nouă inaccesibilă*, ci după cele ale cugetării – iar între una şi alta nu este nici o punte de trecere. Deci, în nici un caz noi nu putem cunoaşte *realitatea* lucrurilor, ci numai *fenomenalitatea* lor – şi aceasta atât cât

[347] Faimosul „*Als ob*" al kantianismului. Instructivă în această privinţă e cunoscuta scriere a lui *H. Waihinger*: „Die Philosophie des Als ob".

îngăduie formele sensibilităţii şi legile inteligenţei. Iar acestea îngăduie foarte puţin, realitatea fiind „în afară" de ele. Criticismul kantian devine *agnosticism*, iar idealismul kantian se preface în *nihilism* şi *acosmism*.

Fireşte, toate aceste prohibiri ale criticismului trebuie privite prin contiguitatea lor istorică. Ele erau îndreptate în special contra dogmatismului metafizic cartezian, dus la extrem şi reprezentat pe vremea lui Kant de „faimosul *Christian Wolff*, cel mai mare dintre toţi dogmatiştii" – cum îl socoteşte Kant.

Contra pretenţiilor duse la absurd ale metafizicii wolffiene, se ridică în primul rând critica lui Kant. Pentru Wolff, totul era cognoscibil şi cunoscut. Filosofia avea cheia oricărei cunoştinţe. Realitatea întreagă era deschisă în faţa filosofiei – care trata „de omnibus rebus et de quibusdam aliis" – şi era „scientia possibilium quatenus esse possunt".

Deci, faţă de această eronată pretenţie de cunoaştere, trebuia întreprinsă critica şi înlăturată eroarea. Aceasta e tema din „Critica raţiunii pure", care nu vrea să fie decât *critica posibilităţilor noastre de cunoaştere*. „Lucrul în sine", această realitate metafizică, este şi rămâne şi pentru Kant o realitate. Însă nu în acceptarea sau negarea acestei realităţi stătea eroarea metafizicii raţionaliste, – ci în *cunoaşterea* ei. Realitatea „lucrului în sine" e un fapt dat şi pentru idealismul kantian, căci fără ea toată lumea fenomenală devenea o absurditate.

„Lucrul în sine" însă *nu poate fi cunoscut*, ci numai fenomenele sale, chiar dacă în actul de cunoaştere ar fi cuprinsă – într-o formă oarecare – şi această realitate. Şi aici intervine acea despicare critică a cunoaşterii şi reducerea ei numai la lumea fenomenală, cheia întregului sistem kantian.

Căci deşi orice act de cunoaştere este unitar şi indivizibil, totuşi *„critic"* el trebuie desfăcut în părţile sale componente: de o parte, *inteligenţa* cu legile sale, raportată la fenomene şi alcătuind lumea experienţei posibile, fără nici un contact posibil cu „lucrul în sine"; şi pe de altă parte, *raţiunea*, raportată la inteligenţă, ale cărei date le sistematizează cu ajutorul principiilor şi care vizează „lucrul în sine", însă nu ca o realitate, ci ca o simplă supoziţie: faimosul „als ob" al kantianismului.

Orice cunoştinţă a noastră e condiţionată de formele apriorice ale sensibilităţii – timp şi spaţiu, şi de legile inteligenţei – categoriile. Toate datele simţurilor noastre sunt supuse acestor forme şi legi şi din concordanţa între ele rezultă *adevărul*. Dar cu aceasta nu s-a terminat actul cunoaşterii; el continuă „din acea naturală tendinţă a spiritului nostru de a depăşi graniţele fixate de inteligenţă"[348], subordonând datele inteligenţei acţiunii de prelucrare a raţiunii. „Inteligenţa devine astfel obiect al raţiunii, exact aşa cum sensibilitatea fusese obiect al inteligenţei"[349]. Din acest ultim act al procesului de cunoaştere se nasc *ideile*, care, întrucât nu au fost raportate la „obiecte", n-au în ele nici *obiectivitate* şi nici *adevăr*, ci numai „nasc iluzia că ar exprima adevărul".

O concluzie într-adevăr *stranie*, deşi în vederea ei a fost scrisă toată „Critica raţiunii pure". *Fiindcă nu se poate frânge în două părţi unul şi acelaşi proces al cugetării* şi chiar dacă, din motive de analiză, s-ar face o *voită* separaţie între ele, nu se poate ca una din părţi să fie *de altă calitate* decât cealaltă, sau partea dedusă să dea rezultate *opuse* părţii din

[348] „Kritik der reinen Vernunft", p. 487.

[349] „Kritik der reinen Vernunft", p. 499.

care a rezultat. Aceasta ar contraveni înseşi legii fundamentale a identităţii. Ceea ce constituie un adevăr în domeniul inteligenţei nu poate deveni sub aspectul legilor raţiunii o *ficţiune*, mai ales când nici nu poate fi considerat drept *eroare*.

Fiindcă altă modalitate nu este, ceva sau e adevăr sau eroare: *Tertium non datur*. După „Critica raţiunii pure", există însă *ideea*, care nu conţine adevăr, dar nici eroare, ci este o *iluzie*. Şi aceasta, fiindcă s-a anticipat că adevărul e rezervat numai sferei experienţei, iar ideile – fruct al raţiunii – depăşesc această sferă.

De fapt însă, aceasta înseamnă *că trebuie să existe adevăr şi peste această sferă*, şi că nu tot ceea ce depăşeşte această sferă *trebuie să fie* iluzie, sau, ca să ne exprimăm în limbaj kantian: *„să pară numai ca şi cum ar fi adevăr"*.

Le fel stăteau lucrurile şi cu cealaltă aserţiune a criticismului, referitoare la „obiectivitatea" ideilor. Principiile raţiunii, nevenind în contact cu datele sensibilităţii, ci numai cu cele ale inteligenţei, rezultatele ei – ideile, sunt lipsite de caracterul obiectivităţii – sunt: *goale*. Aceasta conform principiului deja stabilit: „Anschaungen ohne Begriffe sind blind, Gedanken ohne Anschaungen sind leer". Căci la această aserţiune se poate răspunde: între inteligenţă şi raţiune nu e o mărginire absolută. Dacă a fost posibil un contact între sensibilitate şi inteligenţă, el nu poate fi exclus între sensibilitate şi raţiune. Cel mult se poate vorbi de o deosebire de *grad* pe scara idealităţii şi raportul dintre sensibilitate şi raţiune poate fi socotit mai *redus*, dar nu *exclus*. Conceptele raţiunii nu pot fi socotite „de plano" ca lipsite de orice conţinut intuitiv. Căci chiar admiţând că raţiunea nu poate intra în contact decât cu datele inteligenţei, nu e de admis ca în datele inteligenţei să nu fi rămas *nici o urmă* din determi-

nările sensibilităţii şi, oricât de reduse ar fi aceste urme, ele pot constitui *un motiv de determinare obiectivă*, deci de conţinut, şi pentru *ideile* raţiunii.

De altfel posibilitatea unui contact nemijlocit între obiecte şi raţiune – pe lângă cel mijlocit al inteligenţei – rezultă din chiar textele „Criticii raţiunii pure".

Astfel, după ce în capitolul despre „Caracterul regulativ al ideilor raţiunii pure", se stabileşte că ideile au numai un caracter sistematic şi regulativ şi nu unul constitutiv, se adaugă: „Rezultă deci că acţiunea sistematică sau de unitate a raţiunii faţă de diversitatea cunoştinţelor inteligenţei e un principiu logic, necesar, fie pentru ajutorarea inteligenţei, acolo unde ea singură nu ajunge să-şi găsească regula, fie pentru a subordona unui singur principiu diferitele reguli ale inteligenţei, atât pe cât aceasta este posibil. Dacă însă în însăşi natura obiectelor, ca şi în cea a inteligenţei, ar sta necesitatea către o unitate sistematică şi dacă aceasta se poate postula apriori, încât să se poată spune că toate cunoştinţele inteligenţei, deci şi cele empirice, conţin în ele principiul raţional al unităţii, acesta ar fi un principiu transcedental al raţiunii, care ar preface caracterul subiectiv şi logic de metodă, într-unul *obiectiv* necesar"[350]. Ceea ce tocmai e cazul – căci, continuă citatul: „Această lege a raţiunii este necesară; fiindcă fără ea n-am avea nici raţiune, fără raţiune n-am avea nici unitatea datelor inteligenţei, iar în lipsa acestora, nici un criteriu suficient pentru adevărurile empirice; şi în faţa acestor perspective, *trebuie să admitem unitatea sistematică a naturii drept ceva obiectiv valabil şi necesar*"[351].

[350] „Kritik der reinen Vernunft", p. 490.

[351] „Kritik der reinen Vernunft", p. 491-492.

Deci *obiectele*[352] *însele conţin în ele principii ale raţiunii* şi de „obiectivitatea" acestor principii atârnă atât rezultatele inteligenţei, cât şi orice adevăr empiric. Separaţia bruscă pe care Kant o introduce între inteligenţă şi raţiune este cu totul arbitrară şi nejustificată. Ea a şi stârnit de altfel şi cele mai îndreptăţite critici nu numai din partea adversarilor săi, dar chiar şi din partea celor mai fervenţi partizani[353]. Kant se credea obligat să o facă din tendinţa de a degaja sfera „strict ştiinţifică" a cunoştinţelor de orice ingredient metafizic al vechii filosofii. Tributar al mecanismului matematic newtonian, de sub a cărui influenţă nu a scăpat nici în „Critica raţiunii pure", influenţă concentrată în cunoscutu-i dicton „că în oricare disciplină se cuprinde doar atâta ştiinţă câtă matematică conţine", Kant comite grava eroare, cum am văzut că o caracterizează şi Paul Deussen, de a separa raţiunea de inteligenţă, pentru a pune pe seama celei dintâi problemele metafizice, pe care, deşi imanente realităţii şi necesare cunoaşterii, credea că nu le poate plasa în sfera rezervată inteligenţei. Fiindcă, oricât vroia Kant să cureţe terenul cu-

[352] Prin „obiect" în sens kantian nu se înţeleg lucrurile situate în afară de sfera subiectului, ci doar forma logică sub care lucrul este accesibil cunoaşterii noastre.

[353] Citez, între altele, obiecţiile făcute de cunoscutul filosof kantian *Paul Deussen* – în a sa „Allgemeine Geschichte der Philosophie", B. II 3: „Indem Kant als apriorische Formen dem Vermögen der Sinnlichkeit Raum und Zeit, dem Schliessens, dem *Verstande* Kausalität und Substantialität zuweist, hingegen für das Vermögen des Schliessens, als wäre es von dem des Urteilens wesentlich verschieden, *die Vernunft, als ein ganz neues Vermögem aufstellt, begeht er den schweren Fehler* wiederholt zusammengehöeriges aneinanderzureissen und Nichtzusammengehöeriges zu verbinden", p. 209. Şi tot Deussen, la p. 238: „Indem Kant *in vollig unannehmbarer Weise* das Vermögen des Schliessens trennt, und ersteres als Verstand, letzteres als Vernunft bezeichnet..."

noaşterii de aceste probleme ale vechii metafizici, de la realitatea şi evidenţa lor nu se poate sustrage. Şi, deşi socotite ca inaccesibile cunoaşterii, ele se impuneau totuşi ca *probleme ale cugetării* – „Die zwar nicht gegeben, denoch aufgegeben sind". Dezlegarea posibilă a acestei tragice antinomii, Kant nu o găseşte decât în *„sfârtecarea celor organic unite"*, cum se exprimă *Deussen*, atribuind raţionamentului ceea ce refuză judecăţii, circumscriind pe una inteligenţei şi pe una raţiunii, ca şi cum aceste două funcţii ale spiritului nostru ar fi două acţiuni opuse şi nu două funcţii – dacă nu identice, în orice caz omogene.

Dar, chiar dacă am pune pe seama raţiunii o activitate funcţională alta decât cea a inteligenţei, *ideile*, rezultat al raţiunii, nu pot *schimba* până la *ficţiune* realităţile inteligenţei, pe care raţiunea le prelucrează spre a le *sistematiza*, dar nu pentru a le *anula*. Căci chiar dacă am atribui raţiunii funcţia metodologică de a sistematiza cunoştinţele noastre, nu toate *ideile* sunt de natură pur logico-formală. Sunt *idei* absolut necesare, aparţinând însăşi naturii lucrurilor – cum am văzut că recunoaşte şi Kant; şi fără de care „nici lucrurile, nici adevărurile empirice, nici lumea nu poate fi cugetată". Şi ceea ce este eliminat pe uşa inteligenţei se întoarce iarăşi pe fereastra raţiunii, nu ca himeră, ci ca realitate, care nu va dispărea, atât cât va fi o cugetare omenească, creând acele veşnic chinuitoare *antinomii* care, după „Critica raţiunii pure", sunt sortite să rămână în veci nedezlegabile. Între aceste antinomii, a IV-a este cea cauzată de ideea unei „Fiinţe absolute, Care e cauza tuturor lucrurilor", a cărei teză, deşi perfect demonstrabilă în afară de marginile experienţei, totuşi, întrucât depăşeşte cercul acestei experienţe, e condamnată a rămâne în afară de cercul cunoaşterii, şi deci în afara existenţei şi a adevărului; simplă iluzie fără conţinut, cu toată necesitatea postulării ei de către cugetarea noastră. Sunt urmări crude ale tiraniei de sistem, urmări de care Kant însuşi s-a lovit, încât a trebuit să abandoneze întreg terenul teoretic, intrând în cel practic, pentru a satisface cerinţele inevitabile ale cugetării. De aici şi patosul care se desprinde din spusele lui: „A trebuit să suprim ştiinţa pentru a face loc credinţei", creând în lumea realităţilor practice ceea ce credea că-i este interzis ca realitate teoretică.

Dar şi prin aceasta Kant nu face decât să deschidă *o nouă dualitate*, acolo unde spiritul omenesc se simţea şi se ştia de o *indestructibilă unitate*. Fiindcă, fie în actul credinţei, fie în cel al ştiinţei, sufletul nostru se ştie în întregime angajat şi nu fragmentat în serii şi etape, ca o cutie magică cu două funduri, în care prezenţa unuia aduce escamotarea altuia.

Dar acestea toate nu erau decât urmări inevitabile ale acelei fundamentale erori pe care am sesizat-o: separarea „lucrului în sine" de fenomenele sale, separare dusă până la *tăgada realităţii în avantajul aparenţei*. De la vechii *eleaţi*, care, şi ei, sfăşiau în două aceeaşi unitate, dar care, îndrăzneţi, statorniceau *atotputernicia ideii ca singura realitate* şi până la austerul circumspect din Königsberg, care cu atâtea reticenţe şi aparat critic diseacă aceeaşi realitate pentru a o reduce la simpla fenomenalitate, deasupra căreia *ideile* nu sunt decât biete iluzii înşelătoare, ce îndelung drum am străbătut şi cu ce infime rezultate pentru cugetarea filosofică! *Umbrele* lui Platon apar şi mai fantastic proiectate pe fondul „Criticii raţiunii pure" decât cum apăreau pe fondul miticei peşteri din „Republica" marelui idealist atenian[354].

---

[354] În cartea a VII-a din „Republica" Platon descrie următorul tablou pentru a învedera raportul dintre „fenomene" şi „lucrurile în sine" – ideile:

Bietul om tot *încătuşat* rămâne, Kant strângându-i doar mai bine cătuşele limitelor infrangibile ale experienţei şi cunoaşterii şi ţintuindu-l, spectator neputincios, în faţa mirajului chinuitor al acelor „antinomii" fatale şi nedezlegabile!

Prin acest fel de a pune problema criticismul kantian înseamnă negarea oricărei metafizici prezente sau viitoare. Aceasta o şi spune Kant în *„Prolegomenele"* sale: din momentul apariţiei „Criticii raţiunii pure", „toţi filosofii sunt în mod solemn suspendaţi din funcţia lor". O metafizică viitoare, care ar vrea să se înfăţişeze ca ştiinţă, nu mai e posibilă, fiindcă natura problemelor care cad în sfera ei: existenţa lui Dumnezeu, originea lumii, substanţa sufletului, libertatea morală, sunt probleme rău puse şi inexistente pentru posibilitatea noastră de cunoaştere teoretică. Ele aparţin „raţiunii practice" – deci cerinţelor şi atitudinilor voinţei şi vieţii.

„Închipuieşte-ţi, zise Socrates, pe oameni ca pe nişte prizonieri puşi într-o peşteră subterană şi prinşi în lanţuri, aşa ca nici să nu se poată ridica, nici să-şi întoarcă capul, ci să fie siliţi a privi numai pe peretele din fundul peşterii, care le stă în faţă. Închipuieşte-ţi acum că în spatele acestor prizonieri ar arde o lumină şi că între această lumină şi spatele prizonierilor se perindă tot felul de obiecte. Prizonierii nu vor putea vedea nici lumina, nici lucrurile care se poartă între spatele lor şi lumină şi nici pe ei înşişi, ci vor putea vedea numai umbrele lucrurilor care se reflectă pe peretele peşterii ce le stă în faţă". Tâlcuirea acestei imagini, în sens platonic, este: Lumina care străluceşte este ideea supremă a binelui – Dumnezeu. Lucrurile care trec în faţa ei şi prin spatele prizonierilor sunt *ideile* sau esenţa lucrurilor sau „lucrurile în sine" ale kantianismului. Umbrele reflectate pe fundul peşterii sunt lucrurile individuale care, deşi simple umbre, sunt luate de oameni drept lucruri reale. În sens kantian – acestea ar fi fenomenele. Dar ce deosebire între concepţia platonică şi cea kantiană, deşi Kant crede că reprezintă acelaşi punct de vedere ca şi Platon! Deosebirea este fundamentală: ceea ce Platon ia drept fantoşe, Kant le socoate *realităţi*, iar ceea ce la Platon sunt singurele realităţi – ideile, la Kant devin iluzii, fantoşe proiectate de dincolo de sfera oricărei existenţe posibile.

Sub acest raport, critica kantiană a folosit mai mult ştiinţelor pozitive decât celor filosofice. Ea a degajat terenul preocupărilor strict ştiinţifice de toate problemele metafizice, care-i complicau în chip inutil cercetările. Indirect, ea a folosit şi filosofiei, ca şi teologiei „dezgustând pe cea dintâi de toată vorbăria dogmatică"[355] şi eliberând-o pe cea de-a doua de sprijinul „deocheat şi dăunător al speculaţiilor metafizice"[356]. Kant socoteşte că metafizica totuşi poate privi această situaţie pe care i-a rezervat-o el drept „o rară fericire" – ein seltenes Glöck[357]. Ciudată fericire e aceea de a-şi abandona propriul domeniu – şi a căuta în lumea „raţiunii practice" dezlegarea chinuitoarelor probleme sesizate şi frământate de raţiunea teoretică.

Dar ce complicată şi plină de contradicţii apare toată această întreprindere kantiană, faţă de cugetarea clară şi precisă a lui *Descartes*, la care evidenţa era criteriul adevărului şi adevărul singura garanţie a realităţii!

Acesta era însă *un realism naiv* sau *transcendent*, cum îl numeşte Kant, în analiza celui de-al patrulea paralogism, care consideră timpul şi spaţiul ca realităţi în sine şi căruia Kant îi opune *realismul său critic sau empiric* bază a *idealismului său transcendental*.

Avem deci două puncte de vedere deosebite, două sisteme opuse, şi unul şi altul pornind de la anumite *preconcepte* metafizice, de care nici idealismul transcendental al lui Kant nu e scutit. Critica exercitată de un sistem asupra altuia e însă numai în acea măsură valabilă, în care bazele lor metafizice pot fi supuse acestei critici. Aceste baze sunt în

[355] *Im.Kant:* „Prolegomena" – tr. Antoniade, p. 178.
[356] *Im.Kant:* „Prolegomena" – tr. Antoniade, p. 203.
[357] „Kritik der reinen Vernunft: Vorrede", p. 27.

afară de orice critică, deoarece ele sunt socotite ca *aprioric* date în fiecare sistem şi a le critica ar însemna să le înlocuieşti doar pe unele cu altele, deci să renunţi la unul din sisteme în avantajul celuilalt. Procedeul însă n-ar fi deloc „critic". Deşi Kant spune în prefaţă şi repetă mereu în „Critica raţiunii pure" că el *nici nu vrea să creeze un sistem, ci doar o metodă*, totuşi el creează un sistem – cel al *idealismului transcendental*, pe care-l opune *idealismului realistic* sau *transcendent* al cartezianismului, care era şi al întregii filosofii anterioare lui Kant, aşa cum îl găsim la Spinoza, Leibniz sau Wolff. Şi, ca orice sistem, şi sistemul idealist kantian îşi creează *aprioric* noţiunile sale fundamentale, care-i sunt şi punctele de plecare. Între idealismul kantian şi cel cartezian există însă o fundamentală deosebire *metafizică*: Idealismul transcendental *separă* „lucrul" de fenomenele sale reale, creând, pe seama acestora, o lume aparte, singura căreia îi revine existenţa, pe când idealismul transcendent cartezian *deduce* dintr-o existenţă absolută lucruri şi fenomene cărora le revine o existenţă contingentă şi relativă. Din punctul de vedere al idealismului transcendent, idei, substanţe sau monade pot fi goale de orice conţinut, dar nu pot fi private de un singur arbitru – *acela al existenţei lor*. Căci doar din această problemă a existenţei, din aflarea şi stabilirea a „ceea ce există în chip absolut", „a ceea ce există şi nu poate fi cugetat decât ca existând", acel „ετιν ειναι" al eleaţilor, al lui Platon sau al lui Aristotel a luat naştere *idealismul*. Din acestă realitate sau existenţă absolută derivă realităţile finite, existenţa contingentă, ca o trecere firească şi necesară din lumea *ideală* în lumea *fenomenală*. *Fenomenală* şi nu *reală*. Căci în sensul idelismului *clasic*, acelaşi la Platon, Anselm sau Descartes – şi de drept nici nu există un

altul – *reală e ideea* şi nu *fenomenul*. Aceasta e teza fundamentală a idealismului transcendent sau realist. Altceva e însă dacă se identifică realitatea cu lumea fenomenală. Aceasta e teza realismului empiric sau a idealismului transcedental kantian, direct opusă tezei idealismului transcendent al lui Platon, Descartes, Spinoza sau Leibniz. Argumentul ontologic e nu numai posibil, dar în chip logic accesibil şi propriu acestei concepţii, la Descartes, ca şi la Spinoza sau Leibniz. De aceea el va fi adoptat şi apărat de toţi: cu rigiditatea consecvenţei matematice de Spinoza, sau cu mobilitatea-i eclectică de Leibniz, pentru ca, sub forma suficienţei plate a lui Christian Wolff, să i se creeze acea ambianţă defavorabilă, contemporană lui Kant şi care explică, într-o anumită măsură, atitudinea ostilă a autorului „Criticii" nu numai faţă de proba ontologică, dar faţă de orice încercare demonstrativă în sprijinul dovedirii existenţei lui Dumnezeu.

CAPITOLUL V

Argumentul ontologic la Spinoza

Kant și Spinoza - Descartes și Spinoza - Paternitatea metodei geometrice în demonstrația filosofică - „Etica" lui Spinoza - Proba ontologică a Eticii - Metafizica lui Spinoza - Panteism și ateism la Spinoza - Doctrina spinozistă în lumina contemporanilor și modernilor - Valoarea reală a probei ontologice spinoziste.

În Spinoza argumentul ontologic pare a avea unul dintre cei mai străluciți reperezentanți ai săi. Am zis „pare", fiindcă problema e discutabilă, cum foarte discutabilă a fost, și este încă, valoarea și sensul întregii doctrine legate de omul, care, și ca om și ca filosof, a fost foarte inegal și foarte contradictoriu prețuit[358].

[358] *Baruch de Spinoza* – sau cu numele latinizat *Benedictus* de Spinoza – s-a născut în Amsterdam la 1632 și a murit la Haga în 1677. Fiu al unei modeste familii evreiești, particula „de" nu reprezintă vreun titlu de noblețe, ci indică doar locul de origine al familiei sale, orășelul Spinoza din Portugalia, pe care părinții lui l-au părăsit pentru a se muta în Olanda. Înclinat de timpuriu către studiu, tânărul Baruch este inițiat în studiile limbii și literaturii ebraice, din care îl preocupă nu numai Legea și Talmudul, ci chiar și *Cabala*. Dezgustat și decepționat însă de ele, se îndreaptă spre filosofia lui Descartes, al cărui adept credincios devine și pe ale cărui principii își creează apoi propriul său sistem de cugetare, care, spre deosebire de dualismul spiritualist al lui Descartes, e acel al unui monism aproape materialist. Exclus însă din sânul comunității mozaice din cauza ateismului său, a dus o viață retrasă, dedicându-se studiilor filosofice și câștigându-și modestele mijloace de existență din șlefuitul sticlelor, meșteșug pe care l-a practicat aproape toată viața. Din relațiile sale cu anumite cercuri protestante nu se poate deduce intenția ce ar fi avut-o de a trece la creștinism și nici măcar că, în interiorul său, ar fi fost adept al creștinismului. Ruptura cu iudaismul a fost, de fapt, ruptura cu oricare religie. Prima sa scriere publicată a fost o expunere a filosofiei carteziene, rezultat al lecțiilor predate de el în particular, expunere care poartă titlul: „Principia philosophiae cartesienae more geometrico demonstratae". Metoda geometrică folosită aici, și care de altfel e împrumutattă de la Descartes, va fi aceea care va face mai târziu faima lui Spinoza. După alte două scrieri mai mici publică în 1670: „Tractatus theologico-politicus", scriere în care Spinoza pledează pentru dreptul absolutei libertăți în materie de cugetare. Cartea a stârnit o enormă indignare între contemporani, mai ales prin felul degajat și sarcastic în care erau tratate problemele teologice și, deși publicată sub anonimat, Spinoza a fost repede identificat și învinuit de ateism și a pierdut pe mulți dintre prietenii pe care îi mai avea. De aceea, când a încercat să găsească un editor pentru o nouă operă, care era și opera capitală a activității sale – „Ethica" – tipărirea i-a fost refuzată. De aceea Ethica nu a mai fi putut fi publicată decât după

„Tipul ideal al filosofului" pentru generația de azi, cum îl caracterizează H. Bergson cu prilejul împlinirii a 250 de ani de la moartea lui, a fost pentru contemporani *un ignorant*. Mai mult încă: *un disprețuit*. Crescut și format sub influența filosofiei lui Descartes, a desfigurat doar ideile fundamentale ale sistemului acestuia, propagând în chip deghizat ateismul și materialismul.

De această ambianță a epocii nu a scăpat firește nici Kant, care în critica pe care o face raționalismului în genere și celui cartezian în special, nici nu pomenește de Spinoza. Nici măcar atunci când se ocupă de valoarea probei ontologice pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și când autorul „Eticii" se impune a fi citat. A presupune că autorul „Criticii

raţiunii pure" nu cunoştea Etica lui Spinoza e greu de admis. O ignora însă pur şi simplu. De aceea şi evită a o cita, preferând, când era cazul, a se îndrepta fie direct la sursă, deci la Descartes, fie la alţi reprezentanţi ai raţionalismului, precum Christian Wolff sau Leibniz. Către Descartes se îndreaptă Kant şi atunci când pune în discuţie metoda şi analogiile geometrice utilizate în sprijinul dovedirii existenţei unei Fiinţe absolute, deşi, cel puţin aici, numele şi opera lui Spinoza nu puteau fi, fără o anumită intenţie, ignorate. Fiindcă tocmai utilizarea metodei geometrice făcuse faima şi originalitatea lui Spinoza, şi de ea erau legate numele şi opera sa.

moartea sa. Cu toată atmosfera defavorabilă pe care şi-o creease Spinoza, nu a fost lipsit, chiar în timpul vieţii sale, de puternici sprijinitori şi preţuitori. Unul dintre aceştia – Prinţul Ludovic de Baden – i-a oferit chiar catedra de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, pe care Spinoza a refuzat-o, preferând viaţa sa de retragere şi deplină libertate. Spinoza a avut însă mulţi şi redutabili adversari. Este socotit drept unul dintre cei trei mari impostori ai cugetării filosofice, alături de *Herbert de Cherbury*, întemeietorul deismului englez, şi *Thomas Hobbes*, întemeietorul utilitarismului etic şi socotit între ei cel mai periculos, cum îl prezintă *Christian Kortholt* în scrierea pamflet, cu mult răsunet în timpul său „De tribus impostoribus", ateismul şi materialismul său repugnă până şi unui sceptic ca *Pierre Bayle*, care vede în el pe ateul sistematic, iar sistemul său îl socoate „cea mai monstruasă ipoteză ce se poate imagina, cea mai absurdă şi mai diametral opusă celor mai evidente noţiuni ale spiritului nostru". Tratat şi socotit ca un „stârv de câine" după moarte, după cum sună dura expresie a lui *Lessing*, mai bine de un secol, timpurile mai noi i-au adus cea mai completă reabilitare, care a mers până la exagerările entuziaste ale lui *Schleiermacher*, care vede în osânditul ateu de altădată „pe sfântul martir fără discipoli şi fără patrie". Fireşte, în aceste aprecieri se exagerează de către admiratorii săi de azi, după cum se exagera de către detractorii de ieri. Dar, fără a căuta să facem din Spinoza „un sfânt", cum cerea Schleiermacher, şi nici măcar „un pasionat căutător de Dumnezeu", cum crede *Windelband*, şi fără a face din el un „convins adept al spiritismului", opera rămâne înfăţişând una dintre cela mai impresionante pagini din istoria cugetării omeneşti.

Şi totuşi Kant avea, în fond, dreptate, preferând *originalul*, deci pe Descartes şi nu *copia* şi deci pe Spinoza. Căci influenţa lui Descartes asupra lui Spinoza a fost covârşitoare şi categorică, indiferent de ce a adus sau a schimbat Spinoza prin elementele originale specifice cugetării sale. Această influenţă nu se referă numai la ideile fundamentale din Etică, precum substanţă, modi, atribute, care sunt în esenţă aceleaşi ca în „Meditaţii" şi „Principii", ci şi la *metoda* în care aceste idei sunt redate, demonstrate şi puse în sistem.

E vorba de acea vestită *„Demonstratio more geometrico"* în care se prezintă „Etica" şi care a făcut faima şi originalitatea lui Spinoza. Căci chiar această metodă nu-i aparţine. Ea a fost iniţiată şi utilizată întâia oară de Descartes şi de la el luată de Spinoza. Descartes o foloseşte cu ocazia răspunsurilor pe care le dă în apărarea „Meditaţiilor" sale. Între acestea se găseşte unul care poartă titlul caracteristic: „Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probandem *more geometrico despositae*", şi cuprinde exact aceleaşi: *Definitiones, Postulata, Axiomata* et *Prepositiones* ca şi în Etica lui Spinoza „ordine geometrico demonstrata"[359].

De altfel însuşi Spinoza nu în Etică utilizează pentru prima dată această metodă, ci într-o scurtă expunere asupra doctrinei carteziene, care e intitulată *Renati Des Cartes principiorum philosophiae cartesianae pars I et II more geometrico demonstratae*. Sursa şi paternitatea cartesiană a acestei metode este deci evidentă[360].

[359] *Descartes* – Oevres – Tome IX. Ed. Leopold Cerf. – Paris, p. 124.

[360] *Spinoza*: „Etica", ed. Garnier, text francez şi latin, p. 2 „Notice sur l'Ethique" de *Ch. Appuhn*.

Ceea ce constituie totuşi meritul şi originalitatea lui Spinoza este „consecvenţa şi rigiditatea cu care el utilizează acestă metodă şi în care a transpus şi construit întregul sistem al Eticii",[361] opera sa de căpetenie. Partea întâi a „Eticii"[362] se ocupă de esenţa şi existenţa lui Dumnezeu şi aici se găseşte şi proba sa ontologică, de care ne vom ocupa în special.

Procedeul folosit de Spinoza în expunerea „Eticii" e cel strict geometric – „ordine geometrico" – cum îl defineşte el însuşi. Întâi sunt stabilite o serie de opt *definiţii*, care cuprind noţiunile fundamentale, pe care se sprijină întreg sistemul şi cu care urmează a se opera.

Lor li se adaugă o serie de 7 *axiome*, adevăruri nedemonstrabile, socotite ca evidente prin ele însele. Din acestea urmează apoi *teoremele* sau *propoziţiile*, a căror demonstrare e făcută pe baza celor stabilite în propoziţii şi axiome. Teoremele îşi au la rândul lor *corolarele* şi *scoliile* lor, ca în orice demonstrare geometrică. Admise odată definiţiile şi axiomele, totul trebuie admis, fiindcă întreaga demonstraţie este riguroasă şi constrângătoare.

Acelaşi procedeu e folosit şi pentru formularea şi fondarea argumentului ontologic. De altfel, prima parte a „Eticii" nu este în genere decât o variantă a tezei carteziene despre Dumnezeu aşa cum o găsim în prima parte a „Principiilor". Acel „Deus sive substantia" este aproape acelaşi la amândoi.

[361] *W. Windelband*: „Präludien B. I.: Zum Gedächtniss Spinosas", p. 102.

[362] Titlul original al „Eticii" este „Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quique partes distincta, in quibus agitur: I. De Deo. II. De natura et origine mentis. III. De origine et natura affectum. IV. De servitute umana seu de affectum viribus. V. De potentia intellectus seu de libertate humana". Citatele textului latin sunt făcute după „*Etica*", ed. Garnier, unde este redat şi textul latin.

Deosebirile intervin în felul cum sunt concepute şi formulate „atributele" şi „modurile" substanţei.

Prima definiţie e acea vestită *„causa sui"*, cheia întregului sistem spizonist ca şi a argumentării sale ontologice. *„Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest concipi nisi existens."* Prin „cauza sieşi" înţeleg acel ceva a cărui esenţă implică existenţa sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existând.[363]

A doua definiţie priveşte *limitarea* substanţei finite: *„Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest"*. Se numeşte „finit în felul său" ceea ce poate fi mărginit printr-un alt lucru de aceeaşi natură ca şi el. Exemplu: Un corp poate fi limitat de un alt corp şi o cugetare de altă cugetare; dar un corp nu poate fi limitat de o cugetare şi nici cugetarea de un corp.[364]

A treia definiţie e aceea a *substanţei*: „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei a quo formari debeat". Prin substanţă înţeleg acel ceva care este în sine şi se concepe prin sine, adică al cărei concept nu are nevoie de conceptul altui lucru de la care să se formeze.[365]

A patra şi a cincea definiţie se referă la *atributele* şi *modurile* substanţei şi au următoarea formulare: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens." Prin atribut înţeleg ceea ce intelectul concepe din substanţă ca formând esenţa aces-

[363] *Spinoza*: „Ethica" – „Pars prima: Definitiones", p.21, ed.Garnier.

[364] *Spinoza*: „Ethica" – „Pars prima: Definitiones", p.21, ed.Garnier.

[365] *Spinoza*: „Ethica" – „Pars prima: Definitiones", p.22, ed.Garnier.

teia. „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est per quod etiam concipitur." Prin mod înţeleg modificările substanţei sau ceea ce este în altceva prin care se şi concepe.[366]

A şasea definiţie e aceea a noţiunii de Dumnezeu: *„Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit."* Prin Dumnezeu înţeleg fiinţa absolut infinită, adică substanţa care constă din infinite atribute, fiecare din ele exprimând o esenţă infinită şi eternă.[367] Definiţia a VII-a cuprinde conceptul despre *libertate,* definită ca expresia necesităţii naturii interne a unui lucru: „Ea res libera dicitur quae ex sola suae naturae existit et a se sola ad agendum determinatur". Se numeşte liber tot ceea ce există în virtutea singurei necesităţi a naturii sale şi se determină la acţiune numai prin sine însuşi.[368]

Şi în sfârşit a VIII-a definiţie, cea despre *eternitate,* identificată cu existenţa, ca decurgând în chip neccesar din definiţia fiinţei eterne: „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, qutenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur." Prin eternitate înţeleg existenţa însăşi, întrucât este concepută ca urmând în chip necesar din însăşi definiţia unei fiinţe eterne.[369]

Stabilite aceste 8 definiţii, urmează cele 7 axiome. Ele au următorul conţinut. Cea dintâi: tot ce există, există sau în sine, sau în altceva. „Omnia quae sunt, vel in se, vel in alio sunt." A doua: ceea ce nu poate fi conceput prin altceva,

[366] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.22
[367] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.22
[368] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.23
[369] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.23

trebuie să fie conceput prin sine. „Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet." A treia: dintr-o cauză determinată dată, urmează în chip necesar un efect şi invers daca cauza determinată nu-i dată este imposibil să urmeze un efect. „Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur." A patra: cunoaşterea efectului depinde şi implică cunoaşterea cauzei. „Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eamdem involvit." A cincea: lucrurile care n-au nimic în comun între ele nici nu se pot cunoaşte unele pe altele, adică: conceptul uneia nu-l implică pe al alteia. „Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit." A şasea: o idee adevărată trebuie să convină cu obiectul ei. „Idea vera debet cum suo ideato convenire." Şi, în sfârşit, a şaptea axiomă: esenţa oricărui lucru care poate fi conceput ca neexistând nu implică existenţa. „Quiquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam."[370]

Din aceste definiţii şi axiome urmează în chip necesar o serie de teoreme. Dintre aceste teoreme întâia stabileşte că: „substanţa este anterioară modurilor ei". Aceasta rezultă din definiţia a 3-a şi a 5-a. A doua că: „două substanţe cu atribute diferite nu au nimic comun între ele", aceasta conform definiţiei a treia. Din teorema a doua rezultă a treia teoremă: „dacă substanţele n-au nimic comun între ele, nici nu se pot cauza între ele", aceasta conform axiomelor a 5-a şi a 4-a. A patra teoremă: „lucrurile se deosebesc între ele, fie prin diversitatea atributelor substanţei, fie prin aceea a modi-

[370] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.24

ficărilor ei", aceasta conform axiomei 1 şi 4 şi definiţiilor 3 şi 5. Ca urmare, a cincea teoremă stabileşte că: „În natură nu pot exista două sau mai multe substanţe de aceeaşi esenţă sau atribut", aceasta conform teoremei 1 şi 4 şi definiţiei 3 şi 6. Ca urmare a acestei teoreme ca şi celei de-a treia rezultă, ca o a şasea teoremă, că „o substanţă nu poate fi produsă de altă substanţă". Adevărul acestei teoreme rezultă din teorema a cincea, care stabileşte că în natură nu pot exista două substanţe cu acelaşi atribut şi nici nu pot să aibă ceva în comun între ele – teorema a doua – şi deci, după teorema a treia, nici nu pot să-şi fie una cauza alteia, sau una produsul alteia.

Teorema a şaptea stabileşte că „naturii substanţei îi aparţine existenţa", acestea conform teoremei a şasea, după care o substanţă nu poate fi produsă de altă substanţă şi că ea nu poate să-şi aibă cauza decât în sine însăşi; şi atunci, după definiţia întâi, esenţa sa implică existenţa, ea neputând fi concepută decât ca existând. Teorema a opta stabileşte că „orice substanţă este infinită în mod necesar". Teorema a noua că „cu cât o fiinţă are mai multă realitate sau existenţă cu atâta are mai multe atribute". Teorema a zecea stabileşte că fiecare atribut al substanţei trebuie conceput prin el însuşi, aceasta conform definiţiei a 4-a şi a 3-a. Şi, în sfârşit, teorema a XI-a stabileşte că: *„Dumnezeu sau, ceea ce este tot una, substanţa, care constă dintr-un număr infinit de atribute, dintre care fiecare exprimă o esenţă eternă şi infinită, există în mod necesar"*. Această teoremă conţine demonstraţia ontologică a existenţei lui Dumnezeu.

În textul latin al „Eticii", ea are următoarea formulare: „Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit."[371]

Evidenţa acestei teoreme urmează în chip necesar din cele stabilite anterior, atât prin definiţii şi axiome, cât şi prin teoremele precedente. Odată ce este acceptat că Dumnezeu este substanţă constituită din o infinitate de atribute, cum stabileşte deja definiţia a VI-a, El trebuie să şi existe în chip necesar, cum stabileşte teorema a VII-a. Deci existenţa lui Dumnezeu urmează în chip necesar din însăşi felul cum este dată şi concepută ideea despre El.

Spinoza însuşi caută a evidenţia adevărul acestei teoreme prin 3 demonstraţii felurite. Două din ele sunt de natură apriorică, a 3-a însă e de natură *aposteriorică*, înadins utilizată de Spinoza pentru a marca prin ea atât natura demonstraţiei apriorice, cât şi superioritatea şi evidenţa ei.

Prima demonstraţie e următoarea: „Dacă voi negaţi aceasta, adică negaţi că Dumnezeu există în chip necesar, atunci rămâne să dovediţi că Dumnezeu nu există. Dar atunci ar urma că esenţa Sa nu implică existenţa – axioma 7. – Dar aceasta este absurd, conform teoremei a 7-a. Deci Dumnezeu există."[372]

A doua demonstrare: „Pentru fiecare lucrare trebuie să existe o cauză sau raţiune, fie pentru că există, fie pentru că nu există. Spre exemplu: dacă un triunghi există, trebuie să existe o cauză pentru ca el să existe. Dacă din contră acest triunghi nu există, trebuie să fie o cauză sau o raţiune, care să-l împiedice de a exista. Şi această raţiune sau cauză tre-

[371] *Spinoza*: „Ethica", ed.cit, p.39
[372] *Spinoza*: „Ethica", ed.cit, p.39-40

buie să fie cuprinsă fie în natura lucrului, fie în afară de natura lui.

Astfel, raţiunea pentru care un cerc pătrat nu există rezultă din natura cercului, căci existenţa unui cerc pătrat ar conţine o contradicţie. Existenţa substanţei, însă, din contră, rezultă din însăşi natura sa, care implică existenţa ca necesară (conf. T.7); pe când raţiunea în virtutea căreia un triunghi sau un cerc există sau nu rezultă nu din natura sa, ci din ordinea totalităţii lucrurilor materiale. Din această ordine trebuie să rezulte sau că triunghiul există acum în mod necesar sau că este imposibil să existe acum. Aceasta se înţelege de la sine. Prin urmare, un lucru există în mod necesar, dacă nici o raţiune şi nici o cauză nu este dată care să împiedice existenţa acestui lucru. Deci, dacă nu se poate da nici o raţiune şi nici o cauză care să împiedice existenţa lui Dumnezeu, sau să-i suprime această existenţă, trebuie în chip absolut conchis că Dumnezeu există în chip necesar. Dimpotrivă, dacă o astfel de raţiune sau cauză ar putea fi dată, ea ar trebui să se găsească fie în natura lui Dumnezeu, fie în afară de ea, adică într-o altă substanţă de natură diferită. Căci, dacă această substanţă ar fi de aceeaşi natură cu Dumnezeu, prin aceasta însăşi ar trebui să se concluzioneze că Dumnezeu există. Dar o substanţă, care ar fi de altă natură decât Dumnezeu, n-ar putea avea nimic comun cu El (conf. T.2). În consecinţă, această substanţă nici nu ar putea afirma problema existenţei lui Dumnezeu, dar nici nu ar putea-o împiedica. Deci, fiindcă raţiunea sau cauza care ar împiedica existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dată în afară de natura lui Dumnezeu, această raţiune ar trebui să se găsească, în chip necesar (cu toate că Dumnezeu nu există chiar în natura lui Dumnezeu), ceea ce ar constitui atunci o contradicţie.

Dar a afirma aceasta despre fiinţa absolut infinită şi care reprezintă culmea perfecţiunii, este absurd. Deci, nici în Dumnezeu şi nici în afară de El nu există vreo cauză sau raţiune care să-l împiedice de a exista. Deci Dumnezeu există în chip necesar".[373]

Şi în sfârşit, a treia cale de demonstrare: „A nu putea exista este o slăbiciune, o privaţiune, o insuficienţă – termenul expus de Spinoza este *impotentia* – şi din contră: *a putea exista este o forţă,* o putere. Deci, dacă lucrurile care există, şi încă în chip necesar, nu sunt decât fiinţele finite, aceste fiinţe ar fi dotate cu mai multă putere decât fiinţa absolut infinită, ceea ce constituie în chip evident o absurditate. Dar noi înşine existăm, fie în noi, fie în alt lucru care există necesar (Ax.I şi T.7). Deci cu atât mai mult fiinţa absolut infinită, adică (conf. def.6) Dumnezeu, există în chip necesar".[374]

Aceasta a treia cale de demonstrare nu mai este aprioricā, ci *aposteriorică;* ea nu mai pleacă din conceptul fiinţei divine însăşi, ci se sprijină pe contingenţa existenţelor finite, pentru a deduce din ea necesitatea existenţei pentru fiinţa infinită. Deci nu mai avem de-a face cu o probă ontologică, ci cu una cosmologică. Acest lucru îl recunoaşte şi Spinoza în *Scolia* care urmează acestei demonstraţii.

„Prin această ultimă demonstraţie – zice Spinoza – am voit să stabilesc existenţa lui Dumnezeu *a posteriori;* aceasta pentru ca raţionamentul să fie mai uşor de înţeles şi nu pentru că, plecând de la aceleaşi date, existenţa lui Dumnezeu n-ar putea fi dedusă şi în chip aprioric. Căci dacă a putea exista este o forţă, *potentia,* rezultă că natura unui lu-

---

[373] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.40-42
[374] *Spinoza:* „Ethica" , ed.cit , p.42-43

cru, cu cât comportă mai multă realitate, cu atât mai mult acel lucru are prin el însuşi forţă de a exista: deci fiinţa absolut infinită, sau Dumnezeu, are prin ea însăşi, în chip absolut, puterea infinită de a exista; prin urmare Dumnezeu există în chip absolut. Vor fi cu toate acestea mulţi care nu vor vedea uşor evidenţa acestei demonstraţii. Aceasta din cauza obişnuinţei ce o au de a lua în considerare numai lucrurile care îşi deţin existenţa lor de la cauze exterioare de ele însele şi care, dacă există uşor, dispar tot cu aceeaşi uşurinţă. Din contră, ei socotesc mult mai dificil a ajunge la existenţa lucrurilor cărora ei le atribuie totuşi un mai mare număr de calităţi. Dar pentru a-i elibera de aceste prejudecăţi este suficient să observ că eu nu vorbesc aici de lucruri care sunt produse de cauze exterioare, ci numai de substanţe, care nu pot fi produse de cauze exterioare (T.6). De fapt, lucrurile care se nasc (provin) dintr-o cauză exterioară şi care se compun dintr-un mai mare sau mai mic număr de părţi, sunt tributare acestei cauze externe, în tot ceea ce ele posedă ca perfecţiune sau realitate şi în consecinţă existenţa lor porneşte numai din perfecţiunea cauzei exterioare şi nu din fiinţa lor proprie. Din contră, tot ceea ce posedă substanţa ca perfecţiune, nu o datorează unei cauze exterioare şi aceasta pentru că existenţa ei trebuie să rezulte numai din propria sa natură şi care nu este ca atare altceva decât însăşi esenţa ei. Din aceasta rezultă că perfecţiunea unui lucru nu împiedică existenţa lui, ci din contră, o impune. În consecinţă, noi nu putem fi siguri de existenţa nici unui altui lucru, ci numai de existenţa fiinţei absolut infinite sau perfecte, adică de existenţa lui Dumnezeu. De fapt, întrucât esenţa Lui exclude orice imperfecţie, prin aceasta însăşi ea risipeşte orice motiv de îndoială a existenţei Sale şi ne dă ab-

soluta certitudine. Aceasta este, după părerea mea – concluzionează Spinoza – ceea ce fiecare, cu puţină atenţie, ar putea să înţeleagă".[375]

Am citat această întreagă *scolie* atît pentru că ea completează argumentarea ontologică spinozistă, dar mai ales pentru deosebirea şi distanţarea ce se face între argumentarea *apriorică* şi cea *a posteriorică* în dovedirea existenţei fiinţei divine, acordând acesteia din urmă numai o valoare redusă şi numai pentru ca „raţionamentul să fie mai uşor de înţeles de acei care, obişnuiţi cu lucrurile a căror existenţă depinde de cauze externe, cu greu înţeleg evidenţa unei demonstraţii apriorice".

Din această formulare a argumentului ontologic la Spinoza, se desfac în prealabil următoarele două constatări: dacă, în construirea lui, acest argument nu diferă mult de cel al lui Cartesius, întrucât elementele componente, ca şi metoda utilizării lor sunt cam aceleaşi, valoarea intrinsecă a lui se deosebeşte profund de a celui cartezian. Supus aceloraşi obiecţii critice din punct de vedere logic, el se prezintă însă, în afară de acestea, cu un *viciu iniţial*, care priveşte însuşi conceptul de bază al valabilităţii sale – adică noţiunea de Dumnezeu. Această noţiune apare la Spinoza lipsită de vreun *conţinut pozitiv*. Dumnezeul substanţă al lui Spinoza e un *concept gol*, din a cărui existenţă – şi întrebarea este dacă i se poate măcar adăuga acest atribut al existenţei – nu poate rezulta nimic în favoarea unei concepţii *teiste*, singura în cadrul căreia se poate vorbi de existenţa reală a unei fiinţe absolute în sens religios. *Panteismul spinozist e mai degrabă un ateism deghizat*, aşa că existenţa ce s-ar atribui şi dovedi unei

[375] *Spinoza*: „Ethica", ed.cit., p.43-45

fiinţe supreme nici n-ar avea de fapt ce să reprezinte. A demonstra că nimicul sau golul există şi încă în chip necesar şi absolut e totuna cu a nu dovedi nimic, sau cel mult a face dovada infructuozităţii oricăror dovezi raţionale – fie ele şi „more geometrico" demonstrate. Filosofia lui Spinoza ni se prezintă, sub acest raport, ca unul dintre cele mai clasice exemple.

De altfel, în privinţa ateismului său, lucrul e clar, deşi părerile sunt încă împărţite. Unii îl declară drept tipul clasic al ateului, cum face scepticul *Pierre Bayle*, alţii îl prezintă ca pe un *ateu deghizat* – şi de aceea şi cel mai periculos dintre atei – cum îl considerau contemporanii. Impresia aceasta o lasă mai ales „Ethica" – care, deşi după titlu şi conţinut s-ar ocupa de existenţa şi fiinţa lui Dumnezeu, în fond constituie cea mai sistematică încercare de a distruge existenţa oricărei Divinităţi în sens religios, înlocuind-o cu nimicul, cu neantul. Contemporanii lui văzuseră doar bine. „Dumnezeul-substanţă" a lui Spinoza era un concept gol de orice conţinut, un *Leerbegriff* în limbaj kantian, un *„faltus vocis"* în limbajul scolasticilor nominalişti, cu care Spinoza şi sub acest raport are vizibile înrudiri. Lipsit de orice conţinut metafizic, acest „Deus sive substantia" este utilizat de Spinoza ca o simplă formulă matematică, îndeplinind doar, pentru metoda sa geometrică, acelaşi rol pe care spaţiul îl îndeplineşte pentru figurile geometrice.

„Substanţa lui Spinoza", zice unul dintre cei mai ponderaţi istorici ai filosofiei, admirator totuşi al autorului „Eticii", *W. Windelband*, este ca şi spaţiul euclidian pentru figurile geometrice, spaţiul metafizic pentru lucruri. Însă spaţiul geometric ca atare şi privit în sine însuşi nu este decât un gol. Asemenea golului geometric, Dumnezeul substanţă a lui Spinoza nu este decât *golul absolut*. El este fără conţinut, fără calităţi, simpla ipostaziere a unei categorii logice – *Nimicul metafizic*: „Das metaphysische Nichts"[376]. Şi totuşi acelaşi Windelband vede în Spinoza pe „pasionatul căutător de Dumnezeu", iar în sistemul său „o splendidă intuiţie a Divinităţii"[377].

Mai îndreptăţită desigur este părerea celor care nu văd în panteismul spinozist decât una dintre clasicele forme ale ateismului meşteşugit mascată de ficţiunile sale „more geometrico" demonstrate. De aceea, argumentarea ontologică la Spinoza, fiind lipsită de orice conţinut pozitiv, nu poate avea o reală valabilitate logică. Căci chiar dacă, potrivit definiţiei a 6-a, Spinoza înţelege prin Dumnezeu acel „ens absolute infinitium... cujus esentia involvit existentiam", deci forma clasică a argumentului ontologic, substanţa spinozistă cu greu se poate identifica cu acest *ens infinitium*, deoarece concepţia sa despre substanţă, ca fiind ceva absolut gol, contrazice pe aceea de „ens" care are în sine ceva pozitiv şi care într-adevăr *„involvit existentiam"*. Cum foarte just remarcă aceasta Max Heinze: că Dumnezeu ca „substanţă" poate fi denumit şi „ens" e doar o expresie menită să ne inducă în eroare – ein ihrfurender Ausdruck – şi care atribuie concepţiei spinoziste despre substanţă ideea contradictorie a unei existenţe concrete. Căci, sau există un Dumnezeu în sensul conştiinţei religioase, ca o fiinţă personală, sau nu există deloc. În nici un caz însă nu trebuie a contraface înţelesul cuvântului Dumnezeu, aplicându-l la o noţiune cu înţeles atât de eterogen, cum este cuvântul „substanţă". Căci

[376] *W. Windelband*: „Präludien. B. I. Zum Gedächtniss Spinosas", p. 103.
[377] *W. Windelband*: „Präludien. B. I. Zum Gedächtniss Spinosas", p. 90.

ori există o astfel de ființă personală, atotputernică și cauză reală a lumii – și atunci o concepție teistă este îndreptățită. Sau nu există o astfel de ființă, și atunci e o datorie de onestitate, sau să mărturisești pe față ateismul, acceptând ideea de Dumnezeu ca pe o simplă formulă poetică, înlocuind-o în mod științific cu ideea unei ordini eterne, sau să renunți definitiv la astfel de probleme, privindu-le doar în latura lor istorică[378].

Dar și din punct de vedere strict logic, cugetarea spinozistă nu e scutită de serioase obiecții.

Mai întâi, însăși metoda sa strict geometrică are la bază erori evidente. Și în primul rând acea nepermisă și frecventă identificare între cauzalitatea reală de dependență a raportului dintre *cauză* și *efect*, cu aceea a dependenței logice între motiv – *ratio* și urmare – *conclusio*. Datorită acestei identificări, Spinoza creează, prin analogie cu ordinea geometrică, o ordine metafizică a realității, substituind mereu raportului dintre cauză și efect pe cel dintre „ratio" și „conclusio". De aceea întregul său sistem panteist și emanaționist suferă de acest gol logic, care se adaugă celui metafizic. Din nimicul metafizic al substanței nu se poate deduce realitatea decât substituind dependenței cauzale pe cea logică și introducând în golul metafizic al substanței determinările subiective și empirice ale „modurilor" și „atributelor". Lumea creată de el prin această cale e o simplă iluzie. De aceea sistemul spinozist nu e numai ateist, ci și *acosmist*. Lumea toată e un lanț de ficțiuni țesute în chip necesar din acea primară ficțiune, care e substanța unică sau Dumnezeu. Chiar metoda folosită de el are la bază aceeași analogie iluzorie cu metoda

[378] *Ueberweg-Heinze*, op. cit., B. III. p. 137 nota 1.

geometrică. Spațiul euclidian, cu care operează geometria, este o realitate plastică. Definițiile spinoziste sunt însă simple concepte arbitrar create. Substanța-Dumnezeu, care trebuie să creeze cadrul de deducție a realității spinoziste, este, după cum s-a văzut, el însuși un gol, din care nu se poate deduce nimic și prin care nu se poate determina nimic, iar formula cu care Spinoza crede că se ajută aici *„omnis determinatio est negatio"*, conține în sine o „petitio principii"[379].

Din toate aceste motive și mai ales din pricina ateismului său acosmist, argumentul ontologic al lui Spinoza nu s-a bucurat multă vreme de nici o considerare în lumea apologeților, până la brusca schimbare survenită în această privință, cu prilejul disputei dintre *Iacobi* și *Mendelsohn* în legătură cu *ateismul* spinozist. De la această dată, repudiatul Spinoza începe să se bucure de o deosebită vază, și nu numai între filosofi și literați, ci chiar și între teologi. Dintre aceștia, Schleirmacher este un înfocat apărător al lui Spinoza. E interesant acest proces al spinozismului, concentrat mai ales în jurul *ateismului* său. Scrierea sa „Tractatus theologico-politicus", în care el cerea absoluta libertate a tuturor convingerilor față de toate credințele religioase, fusese aceea care evidențiase ateismul său. „Etica" însă a fost privită cu rezervă, fiindcă ea dădea iluzia acelei „însetate căutări a Divinității", cum se exprimă Windelband. Iluzia a fost însă repede risipită de ateismul sistematic care se degaja din toată structura „Eticii" și atacurile au fost și mai puternice. Cei ce l-au atacat însă mai cu furie au fost tocmai cartezienii. Astfel cartezianul *Poiret*, în scrierea sa „De Deo, anima et malo", apărută în 1677, sub titlul „Fundamenta atheismi eversa"

[379] *Ueberweg-Heinze*, op. cit. B. III. p. 140.

caracterizând „Etica" lui Spinoza drept un „curriculus et cathechismus atheismi", adaugă: „Tria in scriptis maxime vero in Ethicis Spinozae regnant: impietas, fatuitas et mathematicae veritatis sive certitudinis larva"[380]. Iar scepticul Pierre Bayle numeşte pe Spinoza *ateul sistematic*, şi sistemul său „la plus monstruese hipothése, qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit"[381].

Caracteristică pentru atitudinea ostilă a epocii faţă de Spinoza este scrierea pamflet a lui *Christian Kortholt*, apărută în 1680 sub titlul: *„De tribus impostoribus"* şi în care, alături de *Herbert de Cherbury* şi *Hobbes*, ca al treilea mare înşelător al omenirii şi între cei trei, drept cel mai mare, este pus şi Spinoza, cu acel cunoscut joc de cuvinte, făcut asupra numelui lui, care ar fi trebuit să fie *Maledictus Spinoza* în loc de *Benedictus Spinoza*: „quem rectius Meledictum dixeris, quod Spinoza ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cujus monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit"[382]. Fireşte, în toată această atitudine a epocii un rol a avut şi originea iudaică a autorului „Eticii", şi chiar *ateismul* său a fost prezentat drept fruct al Talmudului şi *Cabbalei* iudaice. Aserţiunea este în parte adevărată, fiindcă însuşi Spinoza mărturiseşte că dezgustul faţă de argutiile Talmudului şi ale Cabbalei l-au dus la ruptura cu orice religie.

Însuşi Leibniz are aceeaşi atitudine ostilă faţă de Spinoza, deşi în „Monadologia" sa e în multe privinţe influenţat de

[380] *Ueberweg-Heinze*, op. cit., p. 154 B. III.

[381] *Ueberweg-Heinze*, op. cit., p. 154 B. III.

[382] *Ueberweg-Heinze*, op. cit., p. 154 B. III.

dânsul. Îi impută mai ales acea oarbă necesitate, căruia el îi opune „armonia teologică" a sistemului său. Wolff e şi mai categoric, combătând ateismul deghizat al „Eticii", mai periculos decât ateismul altora, întrucât fatalismul acestuia este mai imoral decât ateismul comun. Kant, am văzut, nici nu-l citează măcar în „Critica raţiunii pure", deşi indirect îi combate teoriile. Secolul al XVIII-lea aduce o totală schimbare de atitudine în favoarea lui Spinoza şi între partizanii săi se vor număra nu numai scriitori de talia lui *Lessing*, *Herder*, care încearcă o împăcare a panteismului spinozist cu *teismul*[383] şi însuşi *Goethe* care, influenţat de Herder, scrie chiar un studiu asupra lui Spinoza[384], dar chiar teologi de valoarea şi importanţa lui *Schleiermacher* se întorc cu admiraţie către hulitul de până acum. Şi interesant e faptul că toţi căutau să-l apere pe Spinoza de ateismul ce i se impută şi să împace teismul lor cu panteismul ateu al lui Spinoza. Lucrul era greu, fiindcă Spinoza însuşi depunea mărturie făţişă contra tuturor acestor onorabile încercări. De la cearta lui Iacobi cu Mendelsohn pe chestiunea teismului şi ateismului lui Spinoza, problema n-a făcut nici un pas în plus, cu toate sforţările mereu amplificate în sensul dovedirii teismului spinozist. Am expus tot acest proces, în curs de aproape două veacuri, prin care a trecut spinozismul, spre a se vedea din ce motive argumentul ontologic spinozist a fost trecut sub tăcere şi este

[383] *W. Dilthey*: „Weltanschaung und Analyse des Manschen seit Renaissance und Reformation", p. 400 ş. urm.

[384] *W. Dilthey*, op. cit., p. 392. Goethe îşi începe studiul asupra lui Spinoza cu acest pasaj caracteristic: „Noţiunea existenţei şi a perfecţiunii este unul şi acelaşi lucru; şi dacă urmărim acest concept atât cât ne este posibil, putem spune că am cugeta infinitul". Totuşi între plastica intuiţie şi concepţie a lui Dumnezeu – „All-Natur" a lui Goethe şi între abstracţia geometrică – Deus sive substantia – a lui Spinoza, e o fundamentală deosebire.

încă şi astăzi, când se discută această problemă. Dar chiar dacă i s-ar putea *şterge* învinuirea de ateism, totuşi argumentul lui este lipsit de orice *aport nou* în sprijinul problemei, cu toată seducţia ce o poate exercita forma sa de demonstrare. Firul trebuie luat de la Descartes, ceea ce şi face *Leibniz*, care deşi, în alte privinţe, e tributar lui Spinoza, aici revine la formula carteziană.

CAPITOLUL VI

Argumentul ontologic la Leibniz

Leibniz şi epoca sa - Conceptul posibilităţii - Idee şi substanţă - Adevăruri eterne şi adevăruri de fapt - Principiul contradicţiei şi cel al raţiunii suficiente - Substanţă şi monadă - Pluralitatea monadelor - Monada primă şi posibilitatea nemărginită a existenţei ei - Cele două forme ale argumentării ontologice la Leibniz - Kant şi critica conceptului posibilităţii - Valoarea probei lui Leibniz.

În autorul „prestabilitei armonii a universului"[385] argumentul ontologic are pe unul dintre cel mai iluştrii partizani ai săi şi capătă prin el cea mai cuprinzătoare formulare logică a sa.

[385] *Gottfried Wilhelm Leibniz*, unul dintre cele mai strălucite exemplare ale ştiinţei şi cugetării umane, s-a născut în anul 1646, în Leipzig. Spirit genial înzestrat era la vârsta de 15 ani stăpân pe disciplinele filosofice, iar în 1663 îşi ia doctoratul în cele juridice, cu toate obiecţiile ce le ridicase vârsta sa prea tânără. Alături de problemele filosofice şi juridice era preocupat de cele strict ştiinţifice, ca şi de cele teologice. Acestora din urmă le dă o deosebită importanţă, în tot cursul vieţii combătând ateismul şi materialismul epocii, cum o dovedesc scrierile sale din prima tinereţe: *„Confesio naturae contra atheistas"* din 1668, ca şi cea de apărare a dogmei Sf. Treimi, pe temeiuri logice: *„Defensio trinitas per nova reperia logica"* din 1669, culminând cu vestita sa *„Theodicee"* din 1710, îndreptată contra scepticismului ateist al luui *Pierre Bayle*. În alte scrieri urmăreşte reconcilierea diferitelor

Stând pe aceeaşi linie de cugetare ca şi marii săi înaintaşi – *Anselm şi Descartes* – şi făcând, ca şi aceştia, din problema existenţei lui Dumnezeu punct central al convingerilor sale filosofice, era natural ca Leibniz să prefere metoda apriorică în dovedirea existenţei Fiinţei Divine, deşi în teologia speculativă numele lui Leibniz e legat mai mult de proba aposteriorică a contingenţei – e contingentia mundi – decât de cea

confesiuni crreştine pe baza unei dogmatici comune, în care scop şi publică *„Systema theologicum"* din 1668. Şederea în Paris şi Londra – între anii 1672-1676 – îl pun în contact cu cercurile şi curentele ştiinţifice şi filosofice din aceste ţări, înlesnindu-i legături personale sau de corespondenţă cu cele mai de seamă personalităţi ale epocii; între alţii cu *Bossuet*, care încercase ca şi Leibniz împăcarea dintre catolici şi protestanţi, cu cartezianul *Arnauld*, cu chimistul *Boyle* şi fizicianul *Huygens*, cu matematicianul *Collins*, prin intermediul căruia intră în corespondenţă ştiinţifică cu marele *Newton*. Vizitează, în trecere prin Olanda, pe *Spinoza*, cu care era deja în corespondenţă. Timpul petrecut în Franţa a fost hotărâtor pentru dezvoltarea geniului lui Leibniz. Reîntors în Germania, este numit bibliotecarul curţii princiare din Hanovra, unde începe publicarea documentelor curţii, punând astfel bazele istoriei critice şi documentare. Din îndemnul prinţesei *Sophia Charlotă*, o nepoată a acelei *Elisabeta de Pfalz* pentru care Descartes scrisese „Les passions de l'âme", publică *„Theodiceea"* şi cu sprijinul ei, ajunsă regină a Prusiei, fondează „Academia de ştinţe"din Berlin. Tot lui i se datorează şi înfiinţarea academiilor din Leipzig, Viena şi Petersburg, acesta din urmă la dorinţa lui *Petru cel Mare*, care avea o mare preţuire pentru Leibniz. Ultimii ani şi-i trăieşte la Viena, cu care prilej, la dorinţa prinţului *Eugeniu de Savoia*, scrie acea scurtă expunere sistematică a filosofiei sale, care e *„Monadologia"*. Întors la Hanovra, unde, deşi ajuns în culmea gloriei sale, căzuse în dizgraţia curţii, moare în 1716, „după ce adusese patriei sale, el singur, mai multă glorie decât aduseseră la un loc Platon, Aristotel şi Arhimede vechii Grecii", cum drept zice *Diderot*.

Leibniz a fost unul dintre cele mai universale şi geniale spirite pe care le-a avut omenirea. Matematician, filosof, jurist, istoric, teolog, a fost de o prodigioasă şi originală activitate în toate aceste domenii. Lui îi datorează matematica descoperirea *calculului diferenţial*, descoperire făcută în acelaşi timp cu Newton, şi poate, în parte, influenţat de acesta, dar a cărei paternitate

ontologică. E drept că Leibniz e acela care a dat puternice temeiuri logico-ştiinţifice acestei probe bazate pe principiul raţiunii suficiente, dar nu e mai puţin adevărat că proba ontologică e mai caracteristică şi mai organic legată de concepţia sa metafizică şi metodologică decât oricare alta, după cum rezultă aceasta din cele două scrieri de căpetenie ale

nu i se poate tăgădui. Disputa priorităţii acestei descoperiri i-a adus lui Leibniz multă amărăciune. Ea i-a atras indispoziţia cercurilor ştiinţifice engleze, care nu vroiau să împartă cu Leibniz gloria compatriotului lor şi a reţinut pe Leibniz de la publicarea uneia dintre lucrările sale de căpetenie: *„Nouveaux Essais sur l'entendement humain"*. Ea era îndreptată contra scrierii cu acelaşi titlu a lui *John Locke* şi publicarea ei ar fi indispus şi mai mult orgoliul englez. Scrierea, terminată de Leibniz în 1704, n-a fost publicată decât abia la 50 de ani după moartea sa.

Spirit universal, Leibniz a scris mult şi în toate domeniile, de aici impresia de eclectism pe care o lasă vasta sa operă. Leibniz nu şi-a strâns în sistem scrierile sale, risipite prin diferitele publicaţii pe care le conducea sau la care colabora. Întâmplarea a făcut să avem de la el cele două scrieri de o mare anvergură: *Theodiceea* şi *Monadologia*, acestă scurtă expunere a sistemului său de cugetare. Eclectismul său aparent este rezultatul universalismului culturii sale şi a multiplelor preocupări. În fond, el a fost un constructivist şi un armonizator de curente. Partizan al raţionalismului cartezian, el nu putea ignora partea de adevăr a empirismului englez. Adversar al materialismului, se ridică deasupra mecanismului inerent lumii contingente, dar care nu excludea acea armonie universală pusă în univers de monada primă – Dumnezeu. Privind realitatea sub unghiul unei armonii universale, lumea era pentru el cea mai bună din toate câte au fost posibile, de aceea el nu putea accepta determinismul spinozist şi nici reducerea realităţii la o singură substanţă. Şi dacă Leibniz a fost îngăduitor pentru toate curentele, a fost categoric contra lui Spinoza. Monismului spinozist el îi opune pluralitatea monadelor sale, determinismului spinozist, ideologismul său spiritualist.

Influenţa lui Leibniz s-a resimţit mult mai ales pentru urmaşi. Fără el cu greu s-ar putea înţelege idealismul kantian, ca şi toată dezvoltarea ulterioară a filosofiei germane. Ca şi la Descartes, preocuparea cu problemele teologice decurgea din însăşi esenţa concepţiei sale metafizice. Pluralitatea „mo-

lui Leibniz: *„La monadologie"* şi *„Nouveaux essais sur l'entendement humain"*.

Reluând argumentarea ontologică a înaintaşilor săi *Anselm* şi *Descartes*, el caută să o completeze cu un nou element, „care să umple golurile lăsate de aceştia" şi să o pună la adăpost de orice obiecţie critică, cum zice Leibniz însuşi în *„Nouveaux essais"*[386].

Acest nou element era „posibilitatea nelimitată şi nelimitabilă" a existenţei primei monade – Dumnezeu, din care Leibniz face cheia de boltă a întregii sale filosofii. Contra acestui concept al „posibilităţii" introdus de Leibniz în structura argumentului ontologic îşi îndreaptă în special Kant obiecţiile sale, trebuind să recunoască totuşi că elementul necesităţii pe care îl conţinea era singurul care îndreptăţea o deducţie apriorică.

Vom vedea ulterior în ce măsură obiecţiile din „Critica raţiunii pure" erau sau nu îndreptăţite. Deocamdată anticipăm numai că teza leibziniană impresionase în aşa măsură pe Kant în tinereţe, încât o şi adoptase între dovezile raţionale valabile pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu în scrierea sa : „Der einzig mogliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes"[387].

Kant motivează schimbarea sa de mai târziu prin influenţa ce a exercitat-o asupra sa empirismul critic al lui *David*

nadelor" era posibilă numai prin existenţa necesară şi suverană a primei monade – Dumnezeu. De aceea argumentarea ontologică a acestei existenţe – firească şi caracteristică felului său de a cugeta – are la el cea mai largă şi mai constrângătoare formulare logică.

[386] *Leibniz*: „Nouveaux essais sur l'entendement humain", ed. C. Flammarion, Cartea IV. § 7, cap. X.

[387] Vezi în studiul nostru: Cap. „Criticismul kantian".

Hume, „care l-a trezit din somnul dogmatic" al mediului. Mulţi ar fi înclinaţi să vadă în acest dogmatism idealismul lui Leibniz. Leibniz însă nu era un *dogmatist* în sensul vizat aici de Kant. Termenul se putea referi cel mult la *Christian Wolff*, „cel mai mare dogmatist al veacului", cum îl numeşte Kant. Nici măcar *raţionalist* în sensul lui Descartes nu era Leibniz. El avea, e drept, o deosebită înclinare şi multă afinitate în cugetare cu filosofia lui Cartesius, fără însă a o accepta întru totul. Spune doar Leibniz însuşi: „Cartesianismul duce numai până în anticamera adevărului – dar nu redă adevărul însuşi".

Leibniz nu era străin nici de direcţia critică inaugurată de empirismul englez. Scepticismul critic al lui *Hume*, care-l trezise pe Kant din somnul dogmatic al filosofiei wolffiene, avea la bază scrierea lui *John Locke*: „Cercetări asupra inteligenţei umane", pe care tocmai o analizase şi combătuse Leibniz în scrierea sa ce purta acelaşi titlu: „Nouveaux essais sur l'entendement humain". Universalismul lui Leibniz îl punea la adăpostul tiraniei unui singur sistem şi a unei singure metode şi-i îngăduia posibilitatea ca, utilizând adevărul fiecăreia din ele, să creeze, sub larga perspectivă a acelei „prestabilite armonii universale" izvorâtă din libera voie a Divinităţii, propriul său sistem de cugetare, atât în privinţa *substanţei, cât şi a problemei cunoaşterii.*

Căci acestea erau cele două mari probleme în jurul cărora se grupau preocupările filosofice ale epocii: *natura substanţei şi problema cunoaşterii.* Şi tot de aici începeau şi disputele.

Cartezianismul creașe dualitatea: *spirit şi materie*, şi aşezase siguranţa cunoaşterii pe existenţa adevărurilor *înnăscute*. *Spinozismul* contopise cele două substanţe într-una

singură, subiectivizând modalitatea existenţei ca şi a cunoaşterii lor obiective. *Locke*, întemeietorul empirismului englez (1672-1704), tăgăduia de fapt existenţa oricărei substanţe, reducând totul la experienţa şi subiectivismul simţurilor. „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" suna cunoscuta sa formulă. Sufletul era considerat ca o simplă foaie nescrisă, peste care simţurile aştern impresiile venite din afară. Pe urmele lui Locke, spiritualismul unui *Berkeley* (1684-1753) – episcopul filosof – va tăgădui orice existenţă a materiei, reducând totul la percepţie: esse= percipi; după cum, la rândul său, *materialismul* va tăgădui orice existenţă a spiritului.

În mijlocul acestor curente – unele dominând deja epoca, altele pregătindu-şi apariţia – intervine spiritul armonizator şi constructiv al lui Leibniz. Autorul prestabilitei armonii a universului căuta să introducă armonia şi între curentele contradictorii ale contemporanilor.

În ceea ce priveşte originea şi valabilitatea ideilor, Leibniz era îndeaproape înrudit cu raţionalismul cartesian. El nu putea să ignore totuşi partea de adevăr a empirismului englez referitor la acestă problemă.

În timp ce raţionalismul *deducea* adevărurile din ideile înnăscute, iar empirismul le *reducea* la datele experienţei, Leibniz îmbină ambele direcţii într-una singură, în cunoscuta-i formulă: „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" – cum sună teza empiristă – „nisi intellectus ipse"[388] – cum cerea teza raţionalistă.

Consecvent acestui principiu, Leibniz distinge două feluri de adevăruri: unele adevăruri eterne, *„vérités éternelles"*, cum sunt adevărurile metafizice şi cele matematice, altele adevăruri de fapt, *„vérités de fait"*, cum sunt cele deduse din experienţă[389]. De asemenea, două criterii în stabilirea adevărului: *principiul contradicţiei*, pentru adevărurile eterne şi cel al *raţiunii suficiente* pentru adevărurile de fapt[390].

[388] *Leibniz:* „Monadologie", ed. Boutroux, 1892, § 33, p. 159-160.

În consecinţă, există şi două *metode* pentru aflarea acestor adevăruri: cea *apriorică* pentru adevărurile eterne şi cea *aposteriorică* pentru adevărurile experienţei[391], precum şi o esenţială deosebire *calitativă* asupra naturii acestor adevăruri: cele eterne sunt *absolut necesare* şi *contrariul lor imposibil*, cele de fapt sunt numai *ipotetice* sau *condiţionat necesare*, sau, după denumirea specifică lui Leibniz: *întâmplătoare*, contrariul lor fiind posibil[392]. Prin aceste distincţii sunt puse şi bazele teoretico-logice ale argumentului ontologic la Leibniz, iar conceptul *posibilităţii*, aşa cum e formulat aici, va înlesni *corectura* pe care Leibniz o aduce argumentului ontologic cartezian.

Al doilea curent în formularea acestui argument stătea în felul cum se concepea ideea de *substanţă*. Acesta era al doilea obiect de dispută al contemporanilor. „A fi spiritualist sau materialist, teleologist sau mecanicist, teist sau panteist, depindea de felul cum era concepută ideea de substanţă"[393].

Descartes concepuse substanţa sub cele două atribute: *res cogitans* şi *res extensa*, fără nici o corespondenţă posibilă între ele, decât acel bizar şi accidental *influxus physicus*.

[389] *Leibniz:* „Nouveaux Essais", cartea II, cap. II.

[390] *Leibniz:* „Monadologie", § 31-32, p. 157-158.

[391] *Leibniz:* „Monadologie", ed. Boutroux, 1892, § 45, p. 165

[392] *Leibniz:* „Monadologie", ed. Boutroux, 1892, § 33, p. 160.

[393] *W. Windelband:* „Geschichte d. n. Ph.", p. 474.

Prin aceasta el punea într-un greu impas orice explicaţie a lumii materiale. Natura, fiind o simplă *extensie* a substanţei, nu apărea la Descartes decât ca o *„maşinărie moartă"*[394] care, pentru a fi pusă în mişcare, trebuia sau să se recurgă la intervenţia perpetuă a voinţei divine, aşa cum făceau cartezienii *Nicolaus Malebranche, Geulinx* şi *ocazionaliştii*, sau să se identifice natura cu Însăşi Divinitatea, aşa cum făcea *panteismul spinozist*. Alte modalităţi nu erau decât: sau să se admită *materialismul* brut al legilor mecanice, sau să se *subtilizeze* complet materia ca în *idealismul* extrem al lui *Berkeley*. Leibniz înlătură toate aceste dificultăţi, introducând în conceptul cartezian al substanţei ideea de forţă, de activitate – acea *vis activa* – cu care el înzestrează *monadele* sale, denumind astfel, cu un termen luat de la *Giordano Bruno*, vechea concepţie aristotelică a *entelechiilor*. În această accepţiune *substanţa-monadă* nu mai are extensiune. Monadele sunt simple *puncte metafizice*, „points metaphysiques", de natură pur spirituală. Pe această cale materialismul era înlăturat în favoarea spiritualismului. Materia nu este decât un *fenomen*, un fel necesar de a se exprima al oricărui complex de substanţe; şi ca atare un *phaenomenon bene fundatum*, cum se exprima Leibniz. Prin aceasta era înlăturată şi teza contrară materialismului, aceea a idealismului extrem al lui *Berkeley*. Mai rămânea teza panteismului spinozist preconizat de acesta pentru explicarea *diversităţii* lucrurilor. Leibniz o înlătură prin stabilirea *pluralităţii* substanţelor, în locul *unei singure substanţe* admise de Spinoza.

Există o infintatea de substanţe, denumite de Leibniz *monade*. Ele nu au extensie spaţială – sunt simple „puncte

[394] *W. Windelband*: „Geschichte d. n. Ph.", p. 475.

metafizice"[395], centre de energie în continuă tendinţă de a se realiza, dar oprite fiecare din ele de energia activă a celorlalte monade. Fiecare monadă, putere activă – *vis activa* – pentru sine, este o piedică, o mărginire – *vis pasiva* – pentru altă monadă.

Din această infinitate de monade, centre de energie activă, constă întreg universul. Şi, deşi monadele constituie fiecare o lume închisă în sine, întrucât, după cum spune Leibniz, ele nu au ferestre prin care să poată intra sau ieşi ceva[396], iar fiecare monadă reflectă în sine, ca într-o oglindă, întreg universul, totuşi, prin dublul proces: al *forţei active*, denumită de Leibniz şi *apetiţie*[397], adică tendinţa pe care o are fiecare monadă de a percepe o altă monadă, şi cel al *forţei pasive* opuse de fiecare monadă, ele se condiţionează şi se influenţează între ele, formând conglomerate sau complexe de monade care sunt *corpurile* sau *materia*. Aşa cum arcul încordat al unui ceasornic pune în mişcare toată maşinăria ceasornicului, tot aşa şi energia în continuă tensiune a monadelor pune în contact monadele între ele, şi prin ele întreg universul. Corpurile nefiind altceva decât simple complexe de monade, aflate pe diferite trepte de percepere, materia nici nu e un *continuum* solid, care umple spaţiul, ci un conglomerat de centre de energii spaţiale, care ne apar doar asemenea unor corpuri compacte, aşa cum ne apare ca un tot puzderia de stele din calea lactee sau nenumăratele particule din norul de praf.

Tot acest complex al lucrurilor funcţionează însă după un riguros mecanism, care nu e posibil decât în baza unei

[395] *Leibniz*: „Monadologie", ed. Boutroux, 1892, § 18.
[396] *Leibniz*: „La Monadologie" § 7.
[397] *Leibniz*: „La Monadologie" § 15.

„prestabilite armonii"[398] pusă de o *primă monadă*, din care au emanat, prin *fulguraţii*[399], toate celelalte monade. Aceasta primă monadă, care este deasupra tuturor celorlalte monade şi nu mai este, ca atare, cu nimic limitată în esenţa ca şi existenţa sa, este *ultima raţiune a tuturor lucrurilor*, „la dernière raison des choses"[400] şi „sursa nu numai a existenţelor, dar şi a esenţelor, adică: *Dumnezeu*"[401].

Prin acestă nouă concepţie asupra substanţei, ca şi prin demarcaţia metodologică făcută între adevărurile de fapt, induse din experienţă, şi cele eterne, deduse pe calea contradicţiei, sunt puse ambele elemente pe care Leibniz îşi construieşte argumentul ontologic.

„Ultima raţiune şi sursă a tuturor lucrurilor", monadă primă – Dumnezeu, *trebuie* să existe, şi încă în chip *necesar*. Ca ultimă raţiune a lucrurilor, „Dumnezeu este *regiunea adevărurilor eterne* sau a ideilor de care acestea depind"; ca sursă a tuturor lucrurilor „fără el n-ar fi nimic real din ceea ce e posibil, mai mult încă, n-ar mai fi nici măcar posibil" (Monadologie § 43).

„Căci, zice Leibniz în § 44 al Monadologiei, dacă este o realitate în esenţe sau posibilităţi, sau chiar în adevărurile eterne, ea trebuie să fie fondată în ceva existent şi actual, adică în existenţa unei Fiinţe necesare, în care esenţa să implice existenţa, sau în care să fie suficient a fi posibil pentru a fi actual, adică a exista".

---

[398] *Leibniz*: „La Monadologie" § 78.

[399] „*Fulgurations*: C'ést-à-dire emanations soudaines ou continuelles de la Divinité de moment en moment" §47, „Monadologie".

[400] *Leibniz*: „La Monadologie" § 38.

[401] *Leibniz*: „La Monadologie" § 43.

Deci Dumnezeu, a Cărui existenţă e posibilă, şi a Cărui posibilitate de a exista nu poate fi limitată de nimic, întrucât, ca monadă primă, ea nu poate fi mărginită de o altă monadă, are privilegiul că, dacă e posibil, trebuie să şi existe. Existenţa Lui, neimplicând nici o contradicţie nici în fiinţa Sa, nici în afară de ea, este necesară în chip *aprioric*, cum sunt toate *adevărurile eterne*. Sau, ca să redăm însuşi textul „Monadologiei": „*Ainsi Dieu seul, ou L'Être nécessaire, a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucunes négation et, par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu* **a priori**. *Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des véritées éternelles*"[402] (Monadologie § 45).

Avem deci de-a face cu forma clasică a argumentării ontologice. Dovada existenţei lui Dumnezeu decurge în chip necesar pe calea principiului contradicţiei, din însuşi conceptul ce-l avem despre El, ca monadă primă.

E într-adevăr cea mai severă şi mai pură formulare logică a acestui argument. Introducând conceptul „posibilităţii", cu care operează, Leibniz izbuteşte să înlăture toate ingredientele psihologico-cosmologice, ca şi arbitrarul în punerea tezei, de care erau învinuiţi *Anselm* şi *Descartes*.

Leibniz însuşi a ajuns mai târziu la acestă formulare, şi numai după ce şi-a precizat conceptul său despre substanţă, spre deosebire de *Descartes* şi *Spinoza*.

---

[402] Astfel Dumnezeu singur, sau Fiinţa necesară, are acest privilegiu, că el trebuie să existe, dacă este posibil. Şi cum nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o limită, nici o negaţie, şi în consecinţă nici o contradicţie, aceasta singură e suficientă pentru a cunoaşte existenţa lui Dumnezeu *a priori*. Noi am dovedit-o astfel prin realitatea adevărurilor eterne.

Căci până să ajungă la această formulare, el a avut o alta în stil pur cartezian, pe care o găsim în scrierea *„Meditationes de cognitione, veritate et ideis"* din 1664, când avea abia 18 ani şi nu ajunsese încă la un sistem propriu şi se afla sub influenţa filosofiei carteziene. Însă chiar în această scriere el încearcă o modificare şi corectare a definiţiilor stabilite de Descartes[403] în privinţa ideilor sau *percepţiilor*. Pe lângă distincţiile făcute de Descartes, Leibniz adaugă altele, ridicându-se de la *cogitio obscura* până la *„cognitio adequata sive intuitiva"*, care revine numai ideii de Dumnezeu.

Din acest fel de a fi al percepţiilor sau definiţiilor scoate Leibniz prima sa probă ontologică în următoarea formă: *„Ceea ce rezultă din definiţia* unui lucru poate să fie predicat acelui lucru. Existenţa reiese din definiţia lui Dumnezeu ca „ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest", căci existenţa este una din aceste perfecţiuni. Aşadar existenţa revine ca predicat real al Divinităţii"[404]. Această formulare nu e decât o repetare a argumentului ontologic cartezian şi anselmian, deducând din ideea ce o avem despre Dumnezeu însăşi existenţa Lui.

A doua formulare – şi care îi aparţine în chip exclusiv – e cea din „Monadologie", opera de maturitate şi sinteză a lui Leibniz, scrisă în 1714, deşi ea fusese expusă şi anterior în diferite articole şi scrisori – şi mai ales în cele schimbate cu cartezianul *Arnauld*. Elementul nou, pe care-l introduce Leibniz în formularea argumentului ontologic, stă în conceptul *posibilităţii*, cu care completează şi fortifică argumentul cartezian. În fond, „conceptul *posibilităţii"* nu e decât o

[403] *Ueberweg Heinze*, op. cit., B. III, p. 205.

[404] *Ueberweg Heinze*, op. cit., B. III, p. 206.

altă formă de aplicare a principiului contradicţiei sau identităţii, care la Leibniz sunt unul şi acelaşi lucru şi care de fapt este baza clasică a argumentării ontologice. Geneza şi necesitatea acestei noi formulări ne-o dă Leibniz în lucrarea sa „Nouveaux Essais sur l'entendement humain"(1704), îndreptată, după cum am văzut, contra tezei empiriste a lui *Locke*, expusă în scrierea cu acelaşi nume a filosofului englez. Adversar al ideilor înnăscute preconizate de raţionalismul cartezian, Locke combate între aceastea şi ideea de Dumnezeu şi, în special, existenţa „apriori" a acesteia.

Leibniz răspunde, apărând şi *completând* punctul de vedere cartezian, acolo unde el credea că este „un vide a remplir".

Redau, pentru importanţa lui, întreg acest pasaj: „Cu toate că eu sunt pentru ideile înnăscute", zice Leibniz[405] prin Theofilos, personaj al dialogului,[406] „şi, în special, pentru cea despre Dumnezeu, nu cred totuşi că demonstraţiile carteziene, deduse din ideea de Dumnezeu, sunt perfecte.

Am arătat pe larg, că, într-adevăr, ceea ce a împrumutat Descartes de la Anselm, Arhiepiscopul de Canterbury, este foarte frumos şi foarte ingenios, dar că rămâne încă un gol neumplut (în argumentarea lor). Acest celebru Arhiepiscop, care, fără îndoială, a fost unul dintre cei mai capabili oameni ai timpului său, se mândreşte, nu fără motiv, de a fi găsit un mijloc de a dovedi existenţa lui Dumnezeu *apriori*, din propria sa noţiune, fără a recurge la efectele sale.

[405] „Nouveaux Essais", cartea IV, § 7, cap. X, ed. C. Flammarion.

[406] Scrierea are forma de dialog între două persoane: Theofilos, reprezentând punctul de vedere leibnizian, şi Philolethos, reprezentând pe cel al lui Locke.

Şi iată cu aproximaţie forma argumentului său: Dumnezeu este cea mai mare sau (după expresia lui Descartes cea mai perfectă dintre toate fiinţele), sau: Dumnezeu este fiinţa de o mărime şi perfecţiune supremă, care cuprinde în Sine toate celelalte trepte de perfecţiune sau mărime.

Aceasta este noţiunea despre Dumnezeu. Iată acum cum existenţa urmează din această noţiune. A exista înseamnă ceva mai mult decât a nu exista. Sau: existenţa adaugă o treaptă mărimii sau perfecţiunii, existenţa, după cum o consideră Descartes, fiind ea însăşi o perfecţiune. Dar această treaptă a mărimii şi a perfecţiunii sau, şi mai bine, această perfecţiune, care consistă în existenţă, *este* în această Fiinţă Supremă, cea mai mare şi cea mai perfectă; căci altfel i-ar lipsi o treaptă din acestă perfecţiune, ceea ce ar fi contra definiţiei Sale. În consecinţă, acestă Fiinţă Supremă există. Scolasticii, fără a excepta pe doctorul lor angelic (Toma D'Aquino), au dispreţuit acest argument, făcându-l să treacă drept un *paralogism*. Ei erau cu totul nedrepţi în acest procedeu, iar Descartes, care studiase destul timp filosofia scolastică la colegiul iezuiţilor de la Flêche, a avut toată dreptatea de a-l restabili. Căci argumetul ontologic, în forma lui Anselm şi Descartes nu este un paralogism, ci o *demonstraţie imperfectă*, care presupune ceva care are nevoie de a fi dovedit pentru a-i da evidenţa matematică: anume se presupune tacit că această idee a unei Fiinţe atotputernice şi atotperfecte *este posibilă* şi că nu implică nici o contrazicere. Şi aceasta totuşi înseamnă ceva, dacă prin această remarcă se dovedeşte ca *presupus că Dumnezeu, dacă e posibil, şi există*. Acesta este un privilegiu care aparţine numai Divinităţii. Căci e drept a presupune posibilitatea oricărei fiinţe, cu atât mai mult a lui Dumnezeu, atâta timp cât nu se

face dovada contrară. Acest argument metafizic are cel puţin o tărie morală demonstrativă, care arată că, potrivit stării actuale a cunoştinţelor noastre *trebuie admis că un Dumnezeu există şi să ne dirijăm faptele în consecinţă*. E însă de nădăjduit că oameni abili vor putea oferi acestei demonstraţii caracterul unei evidenţe matematice şi *eu cred de a fi contribuit în acest sens cu ceva* care să poată fi utilizat în această privinţă".

Contribuţia lui Leibniz pentru a asigura evidenţa matematică probei moral-demonstrative Anselm-Cartezius, constă tocmai în conceptul său asupra *posibilităţii*. Leibniz convine că proba Anselm-Cartezius e acceptabilă, dar cu o condiţie: ca punerea subiectului însuşi, adică a noţiunii de Dumnezeu, să fie *posibilă*. E tocmai ceea ce lipsea probei anselmo-descartice. Aici se concentrau de altfel şi obiecţiile pe care D'Aquino le aducea lui Anselm şi, la rândul lui, Kant lui Descartes: proba ontologică, dedusă din noţiunea de Dumnezeu ca Fiinţa cea mai înaltă – Anselm, sau Fiinţa cea mai perfectă – Descartes, avea o valoare pur ipotetică, şi anume: *întrucât şi dacă Dumnezeu există, sau, în chip logic exprimat, dacă însăşi punerea subiectului e în sine necesară*. Şi această necesitate, logic, nu poate rezulta decât din lipsa oricărui element de *contradicţie*.

Ştim însă obiecţia lui Kant: contradicţia nu poate rezulta decât atunci când nici una din părţile unei judecăţi nu poate fi suprimată fără a contrazice pe cealaltă. În propoziţia: Dumnezeu este atotputernic, nu putem suprima predicatul fără a contrazice subiectul, fiindcă, odată ce subiectul Dumnezeu, este dat, îi urmează în chip firesc predicatul atotputernic. Dar dacă suprim *subiectul*, adică posibilitatea existenţei lui Dumnezeu, atunci nu mai există nici o contradic-

ție, fiindcă, odată cu subiectul, se suprimă și predicatul. Dar tocmai aceasta trebuie dovedit: *că subiectul conține în sine însuși necesitatea de a fi pus, de a exista și deci nu se poate suprima* ceea ce, atât în proba anselmică, cât și în cea de-scartică, lipsește. Tocmai această *absolută necesitate a punerii subiectului*, a posibilității lui și, prin aceasta, a existenței lui, caută să o dovedească Leibniz prin conceptul său asupra posibilității.

Această „corectură", cum o numește Leibniz, constituie aportul cel mai important și într-adevăr nou care s-a adus argumentului ontologic, după cum afirmă *Boutroux*[407], în studiul care însoțește „Monadologia".

Și acum argumentarea lui Leibniz, conform expunerii din „Monadologie" și „Nouveaux Essais".

Prin proba lui Anselm și Descartes s-a demonstrat că, *dacă* Dumnezeu este dat, El există, dar nu s-a *demonstrat* că punerea lui Dumnezeu, adică posibilitatea lui ca subiect, este o operație logic legitimă.

Prezența psihologică a ideii de Dumnezeu nu justifică această posibilitate și nici lipsa ei nu implică în sine o contradicție, datele psihologice fiind în afară de legea contradicției [408]. Ca un lucru să fie posibil trebuie ca și conceptul său să nu se opună legilor contradicției, adică acest concept să nu implice el însuși nici o contradicție. „Sunt contradictorii" – definește Aristotel (Categoria VIII), iar Leibniz se conduce întru totul după definiția aristotelică[409] – „judecățile care se raportează între ele ca negația față de o afirmație."

[407] Em. Boutroux: „Studiul introductiv la Monadologia lui Leibniz", p. 79-80.
[408] „Nouveaux Essais": Cartea IV, cap. X, § 7, p. 386, ed. Flammarion.
[409] Em. Boutroux: „Studiul introductiv la Monadologia lui Leibniz", p. 165.

Ceea ce pentru un lucru A constituie o contradicție ar fi Non-A, adică negația lucrului considerat prin A. O astfel de contradicție nu poate să existe în conceptul despre Dumnezeu, findcă în ființa lui Dumnezeu nu există nici o limită[410] și deci nici o negație.[411]

Dumnezeu nu are nici o limită, căci nici în El și nici în afară de El, nu poate să existe ceva care să-l limiteze esența. În El nu se întâlnesc decât atribute infinite,[412] iar în afară de El nu se întâlnește nimic care să fie pe aceeași linie cu El[413] și deci să-l poată pune întrucâtva o limită oarecare. Deci conceptul de Dumnezeu exclude orice contradicție și, ca atare, *Dumnezeu este posibil.*

Dar, din simplul fapt al posibilității nu urmează încă cel al existenței. Singura monadă primă – Dumnezeu, a *Cărui esență necesită și existența*, „dans lequel seul l'essence renferme l'existence" („Monadologie")[414], are acest privilegiu. Aceasta, în virtutea tendinței către existență pe care o are fiecare monadă, fiecare esență. Acea *„vis activa"* din fiecare monadă nu este decât tendința de a se realiza, *de a exista*, după cum *„vis passiva"* din fiecare monadă constituie tendința de a rezista față de altă monadă și care rezistență se traduce prin *extindere*. *Fiecare monadă tinde la existență*, în proporție cu cantitatea de esență pe care o are sau cu treapta de percepție pe care stă. Într-o substanță finită această tendință către existență nu se poate realiza pentru că ea este

[410] Leibniz: „La Monadologie" § 40.
[411] Leibniz: „La Monadologie" § 45 „Dumnezeu nu are nici o limită, nici în Sine, nici în afară de Sine".
[412] Leibniz: „La Monadologie" § 41.
[413] Leibniz: „La Monadologie" § 38.
[414] Aceeași comparație ca și la Spinoza: „essentia involvit existentiam".

contrariată de tendinţele similare ale celorlalte substanţe. De aceea şi este nevoie de intervenţia unui principiu superior pentru a traduce aceste tendinţe în act. *Însă în Dumnezeu – monada supremă – o astfel de intervenţie este exclusă. Dumnezeu nu găseşte nimic în afară de el care să se opună tendinţei sale de a exista.*

Nici o esenţă nu stă pe aceeaşi linie cu a Sa pentru a intra cu ea în conflict şi a-i mărgini propria substanţă. Şi nici în propria Sa substanţă nu se găseşte ceva care să constituie o contrazicere interioară. Nimic nu se opune deci completei realizări a tendinţei Sale intime de a exista. De aceea tendinţa Sa de existenţă trece imediat în act. *În Dumnezeu, substanţa supremă, posibilitatea şi existenţa nu fac decât unul şi acelaşi lucru, existenţa nefiind decât urmarea necondiţionată a posibilităţii. „Posibilul, care este în Dumnezeu, există prin simplul fapt că este posibil"*, cum sintetizează Bourtroux teza leibniziană sau, pentru a reda propriile cuvinte ale lui Leibniz, aşa cum le găsim în § 45 al Monadologiei şi care constitue însăşi formula argumentului său ontologic: *„Astfel Dumnezeu singur (sau „fiinţa necesară") are acest privilegiu că trebuie să existe, dacă el este posibil. Şi cum nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu are nici o limită, nici o negaţie şi, ca atare, nici o contradicţie, aceasta este suficient pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu aprioric"*. (§ 46 al Monadologiei).

Susţinându-şi argumentarea strict pe principiul contradicţiei, Leibniz înlătură două din cele mai puternice obiecţii care se aduseseră până la el argumentului ontologic: anume că el ar fi pur *ipotetic*, şi al doilea că ar consta dintr-o simplă *tautologie*. Ambele obiecţiuni vizau predicatul *atotperfecţiunii*, care stătea la baza argumentului anselmo-cartezian[415] şi care lipseşte însă din formula lui Leibniz.

Prima obiecţie zicea: din conceptul unei fiinţe atotperfecte urmează existenţa sa, *dacă o atare fiinţă* există. Iar a doua zicea: a deduce din o fiinţă presupusă atotperfectă existenţa ei *înseamnă a deduce existenţa din existenţă*, fiindcă în atotperfecţie e presupusă deja existenţa. Leibniz elimină din argumentarea sa *atotperfecţiunea*. Dumnezeu există numai în virtutea *posibilităţii* de a exista şi a necesităţii acestei existenţe pentru monada supremă. Prin aceasta el înlătură şi obiecţia logico-formală ridicată de Kant[416] tocmai asupra felului leibnizian de argumentare, şi anume că *substanţe necesare nu există*. Leibniz arată că, cel puţin pentru monada supremă, în care orice contradicţie e exclusă, această necesitate există. În ce priveşte obiecţia care încearcă a disputa caracterul „aprioric" al argumentării sale, prin aceea că Leibniz şi-ar fi construit „aposterioric" conceptul despre monada supremă ca şi toate atributele interioare care-i alcătuiesc esenţa, este eronată, întrucât monadele, ca esenţe, sunt „adevăruri eterne", deci prin aceasta însăşi de natură *apriorică*.

Revenind la poziţia lui Kant faţă de Leibniz, e de constatat că, cu toată critica pe care el o încearcă şi faţă de argumentul ontologic în formularea lui Leibniz, e silit totuşi să-i dea dreptate, deşi cu adaosul „că, chiar dacă după aparenţă Leibniz are dreptate, în fapt, totuşi, nu a dovedit însă nimic"[417]. Kant nu acceptă teza lui Leibniz că sunt

[415] „Atotperfecţiunea" lui Descartes nu era în fond prea mult deosebită de „atotmărimea" lui Anselm.

[416] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", p. 460.

[417] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", p. 461.

subiecte necesare şi observă: „Contra tuturor acestor concluzii generale, îmi ridicaţi un caz, pe care-l numiţi o dovadă de fapt: că totuşi ar fi o noţiune, şi anume una singură, la care suprimarea sau non-existenţa obiectului său ar constitui o contrazicere în sine însăşi. Şi această noţiune ar fi aceea a unei fiinţe atotreale. Ea are – spuneţi voi – toată realitatea şi sunteţi în drept ca pe o astfel de fiinţă s-o consideraţi ca posibilă (ceea ce eu vă conced), deşi lipsa de contradicţie a unui concept nu dovedeşte încă posibilitatea obiectului. În conceptul atotrealităţii e cuprins şi cel al existenţei: aşadar, existenţa e implicit dată în conceptul posibilităţii. Suprimat acest lucru, se suprimă posibilitatea intrinsecă a lucrului, aceea ce constitue o contrazicere. Răspund, zice Kant: aţi comis voi inşivă o contradicţie, când aţi introdus, indiferent sub care alt nume, atributul existenţei într-un concept pe care voiaţi totuşi să-l cugetaţi numai ca posibil. Prin aceasta aţi câştigat cauza, însă numai în aparenţă, fără ca în realitate să fi dovedit ceva: fiindcă aţi comis doar o simplă tautologie".[418]

E evident că aici e vizat Leibniz şi conceptul său despre existenţă ca posibilitate. Kant vrea să readucă şi această argumentare, căreia logiceşte nu are a-i obiecta nimic, la aceeaşi formulă a tautologiei, ca în cazul atotperfecţiunii lui Descartes. Dar am văzut că nu e cazul. Kant redă greşit cugetarea leibniziană, substituind conceptului simplei posibilităţi pe acela al atotrealităţii, căreia în chip *mascat* i se atribuie şi ideea existenţei, „indiferent sub care alt nume" – zice Kant. Am văzut însă că în conceptul lui Leibniz nu intra sub nici o formă elementul *realităţii,* ci numai cel al *posibilităţii,* rezultat tocmai din lipsa oricărei determinări sau negaţii, deci şi a oricărei contradicţii din monada supremă.

[418] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", p. 460-461.

Conceptul de *atotrealitate,* de care vorbeşte Kant, implică totuşi o determinare oarecare, pe care Leibinz o exclude din argumentarea sa. Existenţa monadei prime se impune la el tocmai din lipsa oricărei determinări sau limitări, în esenţa ei. Kant redă însă intenţionat în chip schimbat, sau, mai bine zis, impregnat de elemente carteziene, cugetarea lui Leibniz spre a-i putea imputa aceeaşi vină: *tautologia.* Conştient de acest lucru, Kant concede că, formal, Leibniz are dreptate, dar avertizează, în nota subscrisă textului: „Din posibilitatea logică a noţiunilor nu se poate conchide aşa uşor asupra posibilităţii lucrurilor"[419]. Aceasta este însă altă latură a chestiunii şi cu ea se părăseşte principiul logic al contradicţiei, care singur era în cauză şi care e şi singurul care poate asigura necesitatea subiectelor. Pe această chestiune a necorespondenţei dintre *posibilitate* şi *realitate* îşi întemeiază Kant şi cunoscuta-i glumă la adresa lui Leibniz, cu suta de taleri, care, socotiţi ca simplă posibilitate, nu sunt nici mai mulţi, nici mai puţini ca o sută avuţi în realitate, cu singura deosebire că, la socotirea averii, suta de taleri posibili nu înseamnă nimic, faţă de suta de taleri avuţi în buzunar.[420]

Deşi Kant e silit a recunoaşte temeinicia şi consistenţa logică a argumentării lui Leibniz, recunoscând că „conceptului său despre o fiinţă supremă, fiind o simplă idee, dacă nu i se poate atribui existenţa, *totuşi nu i se poate disputa,*

[419] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", p. 461, ed. Erdmann, notă subtext.

[420] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", p. 462. Adversarii lui Kant şi în special teologii au făcut mult caz de această glumă inofensivă a lui Kant, taxând-o ca fiind cu totul lipsită de gust: „ein geschmackloser Witz".

formal, posibilitatea", totuşi are faţă de argumentul lui ontologic aceeaşi severă şi evident nedreaptă caracterizare, pe care o avusese pentru Descartes: „Astfel şi vestitul Leibniz n-a izbutit nici pe departe măcar, în ceea ce se încumetase a face, adică a dovedi posibilitatea existenţei apriori a acelei supreme fiinţi ideale".[421]

Severă şi nedreaptă concluzie, întrucât în chiar rândurile în care o face, Kant recunoaşte că fiinţei divine nu i se poate disputa conceptul *posibilităţii* existenţei, chiar dacă i se contestă existenţa însăşi.

Din punct de vedere al *sistemului său* din „Critica raţiunii pure", Kant putea, *trebuia* chiar, să ajungă la o atare concluzie. Însă nu şi din punctul de vedere al idealismului lui Leibniz, care, în parte, era şi al lui Kant.

Se vede însă că, şi de data aceasta, în Kant învinsese Hume contra lui Leibniz.

Această dualitate dintre idealismul teleologic şi teist al lui Leibniz şi între empirismul sceptic şi ateist al lui Hume e permanentă în toată cugetarea kantiană posterioară „Criticii". Leibniz îi dăduse sursa şi avântul metafizic. Hume îi limitase însă orizontul la lumea experienţei fizice, peste care nu mai credea permisă trecerea. Anterior „Criticii" domnise în el spiritul lui *Leibniz*. În timpul „Criticii" – *Hume*. Totuşi spiritul lui Leibniz nu dispăruse cu totul din structura intimă a cugetării kantiane. Ceea ce păstrase din el a fost însă trecut în seama jocului dialectic al raţiunii, doritoare şi creatoare de *ideale*, necesare, însă *ireale*, imanente, însă *inexistente*.

Şi dacă existenţa lui Dumnezeu era pentru Leibniz suprema existenţă, existenţa însăşi, pentru Kant, în „Critica raţiunii pure", ea devine un derivat al raţiunii, un joc util al experienţei.

Leibniz trăia în plină metafizică. Kant, părăsind pe Leibniz, a crezut că a pus punct oricărei metafizici *prezente* sau *viitoare*. Cât de crud s-a înşelat şi cum s-a răzbunat metafizica i-au dovedit însişi discipolii şi urmaşii săi care – pe umerii lui – au creat acele grandioase sisteme de metafizică idealistă ale unui *Fichte, Schelling* sau *Hegel*.

[421] Kant: „Kritik der reinen Vernunft", p. 464

CAPITOLUL VII

Argumentul ontologic în perioada postkantiană Poziţia lui în cugetarea contemporană

Marile sisteme metafizice de după Kant - Fichte şi Schelling - Dumnezeu, absoluta identitate între cugetare şi existenţă - Dialectica lui Schleiermacher - Punctul culminant al idealismului: absolutul hegelian - Reacţiunea pozitivistă: Auguste Comte - Iraţionalismul credinţei: Iacobi - Reacţiunea spiritualistă: Victor Cousin şi Hermann Lotze - Neo-tomism şi neo-criticism - Intuiţionism şi pragmatism.

Scriind „Critica raţiunii pure", Kant a avut credinţa că a lichidat orice încercare de metafizică viitoare. A şi spus-o cu multă semeţie în *„Prolegomena"*: „De azi înainte o metafizică nu mai e posibilă, toţi filosofii fiind în mod solemn suspendaţi din funcţie".[422]

Kant îşi întemeia credinţa pe limitele pe care el le trăsese posibilităţii noastre de cunoaştere şi pe distincţia între cele două categorii de probleme: unele de *cunoaştere* şi altele de *valorificare*. Cele dintâi depinzând de raţiunea teoretică şi cele din urmă de raţiunea practică.

Acestui din urmă domeniu îi rezervase Kant marile probleme care făceau obiectul metafizicii: existenţa lui Dumnezeu, originea lumii şi scopul vieţii, substanţa sufletului şi libertatea voinţei. Depăşind limitele noastre de cunoaştere ca şi cadrul experienţei posibile, ele se impun însă ca o necesitate a condiţiilor noastre de viaţă religioasă-morală.

[422] *Im. Kant*: Prolegomena, p. 178 (tr. Antoniade).

Aparţinând domeniului practic, atari probleme nici nu au nevoie de o justicare teoretică, care nici nu e posibilă. Deci toată acea construcţie teoretică închinată acestor probleme, care era *metafizica*, devenea şi iluzorie, şi inutilă. Teoretic, unele din aceste probleme nici nu se pot pune, iar altele dacă se pun, pot fi în aceleaşi timp şi negate şi afirmate.

Sunt vestitele probleme *antinomice*, pe care chiar dacă raţiunea teoretică le pune, inteligenţa nu le poate dezlega. Existenţa lui Dumnezeu, deşi postulată de raţiunea teoretică, e dezlegabilă numai pe calea raţiunii practice. Fără ea viaţa nu ar avea nici un sens, iar binele nici un scop şi nici o posibilitate de realizare. Vestitele argumente raţionale aduse în sprijinul dovedirii teoretice a acestei existenţe sunt simple *paralogisme* provenind din falsa punere, fie a subiectului, fie a problemei.

Scoaterea acestor probleme din domeniul teoretic echivala însă cu condamnarea oricărei „teologii raţionale" ca şi a oricărei metafizici. Cel puţin aşa credea Kant. Că s-a înşelat în ceea ce priveşte metafizica ne-o dovedesc marile sisteme metafizice ale idealismului transcendental izvorâte din înseşi principiile din „Critica raţiunii pure".

E drept că pentru teologie influenţa sa a fost mai categorică. În special pentru teologia protestantă, intrată adânc sub dependenţa kantianismului, caracterul ateoretic al religiei s-a impus şi a rămas dominant pentru multă vreme. Lucrul era de altfel explicabil faţă de „anarhia teoretică" în care căzuse individualismul şi liberalismul protestant. Ieşirea

din inepuizabilele controverse teoretice şi debarcarea în domeniul raţiunii practice era pentru el o salvare.

În timp însă ce teologii abandonau cu inimă uşoară domeniul teoretic, căutându-şi refugiul în domeniul practic, metafizica nu înţelegea să se lase desfiinţată. Existenţa *absolutului*, problema capitală a teologiei ca şi a fiosofiei a fost din nou reluată şi chiar cu şi mai multă tărie decât înainte de Kant. Astfel iau naştere marile sisteme metafizice ale lui Fichte, Schelling şi Hegel, în directă dependenţă de Kant şi de principiile din „Critica raţiunii pure" şi, indiferent sub care nume: „Eul absolut", „Absolutul" sau „Spiritul absolut", existenţa Divinităţii apare iarăşi ca realitate primordială şi fundamentală a speculaţiilor şi preocupărilor teoretice.

Existenţa Divinităţii nu mai apare la aceşti noi metafizicieni drept un simplu joc dialectic al raţiunii pentru motive arhitectonice sau metodologice, acel „focus imaginarius" sau „transcendentaler Schein" din „Critica raţiunii pure", ci ca absoluta realitate de la care suntem siliţi a pleca, dacă vroim să afirmăm ceva valabil şi raţional în această lume a existenţei fenomenale.

Şi întrucât tot acest proces se desfăşoară, în cea mai mare parte, între conceptele pure ale raţiunii intuitive şi utilizează principiile identităţii şi ale contradicţiei, este evident că tot acest eşafodaj metafizic post-kantian va fi de structură apriorică sub raport logic şi de natură ontologică, sub cel metafizic. Excepţie vor face doar *realismul* herbartian şi *iraţionalismul* iacobian. Dar, în afară de ele, marii metafizicieni ai epocii, Fichte, Schelling şi Hegel, se vor mişca pe linia largă a idealismului transcendental, construind şi

deducând lumea existenţelor contingente din realitatea absolută a conceptelor.

Şi cel care deschide calea nouă, pe care se va îndrepta idealismul post-kantian, este filosoful german: *Johann Gottlieb Fichte*.

*
* *

Fichte[423] este, într-o anumită privinţă, cel mai fidel discipol al lui Kant şi cel mai entuziast continuator al kantianismului; în altă privinţă însă, cel care a schimbat, a *deviat* mer-

---

[423] *Johann Gottlieb Fichte* s-a născut în anul 1762, în Ramenau – Germania. Destinat studiilor teologice, pe care le şi urmează la universităţile din Iena, Leipzig şi Wittenberg, ajunge deodată celebru prin scrierea sa: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", scriere concepută sub influenţa filosofiei kantiene, cu care Fichte face intâmplător cunoştinţă, fiind obligat a o preda unui elev al său, pe care-l medita în Zürich. Ceea ce l-a impresionat, în special, pe Fichte din scrierile lui Kant a fost „Critica raţiunii practice", cu acel categoric imperativ al autonomiei şi conştiinţei morale. „Trăiesc o nouă viaţă" – scrie el într-una din scrisorile sale – „de când am cetit „Critica raţiunii practice". Lucruri despre care nu credeam că-mi vor putea fi dovedite vreodată, cum erau, spre ex.: noţiunea unei absolute libertăţi şi a unei absolute obligaţii, îmi sunt acum limpezi şi de aceea mă simt cu atât mai fericit. Este aproape de neconceput câtă putere şi câtă stimă pentru omenire ne dă această filosofie şi ce binecuvântare este ea pentru o epocă în care morala este distrusă din toate temeliile ei şi cuvântul *datorie* este şters din toate dicţionarele". *(Richard Falckesberg:* „Geschichte der neueren Philosophie", B. II, 3, pp. 377-378). Dorind să-l cunoască personal pe Kant, Fichte vine la Königsberg şi impresia făcută autorului „Criticilor" de către tânărul admirator trebuie să fi fost destul de favorabilă, deoarece el îi dă recomandarea către editorul său pentru tipărirea primei sale lucrări, acea „Kritik aller Offenbarung", care i-a şi adus celebritatea. Într-adevăr, lucrarea, apărută în 1792, fără indicarea numelui autorului, s-a bucurat de un succes atât de strălucit, încât parte dintre cititori şi critici au atribuit-o lui Kant însuşi. Intervenţia lui Kant, indicând ca autor pe „tânărul candidat în teologie Fichte", dacă a risipit confuzia, nu a scăzut entuziasmul, celebritatea lui Fichte fiind un fapt îndeplinit. Ei îi şi urmează, doi ani mai târziu,

sul acestei filosofii, substituind tendinţelor ei strict criticiste preocupări metafizice. De altfel Fichte nu era singurul dintre contemporanii şi admiratorii lui Kant, care, vrând să-i înţeleagă opera, simţea că trebuie să-i depăşească sistemul. Căci perspectiva deschisă de Kant, prin acea răsturnare de raporturi dintre lumea reală şi cea raţională, în sensul că cea din urmă prescria legile de fiinţare celei dintâi, nu putea fi fecundă, dacă se rămânea, pe de o parte, la ruptura preconizată de dânsul, între raţiunea teoretică şi cea practică, iar, pe de altă parte, se interzicea orice trecere a inteligibilului în sensibil, orice angajare a „lucrului în sine" în ordinea reală a lucrurilor concrete. Simpla ordine transcendentală, care prescria ordinea fenomenală, fără a-i oferi un principiu generator şi sintetizator, fie în conştiinţa noastră, fie în afară de ea, în lumea inteligibilă, nu putea satisface pe mulţi dintre admiratorii „Criticilor". De aceea printre contemporanii lui Kant s-au şi desemnat, foarte de curând, două curente: unul, care tindea la o *completare* a sistemului, prin introducerea în el a unui principiu suprem, care să înlăture dualismul dintre sensibil şi inteligibil – curent reprezentat, între alţii, de acel *Karl Reinhold* (1758-1823), înaintaşul lui Fichte la catedra de filosofie din Iena, şi altul, care tindea la o

chemarea sa la una din catedrele de filosofie de la universitatea din Iena, catedră devenită vacantă prin mutarea de acolo a profesorului Reinhold, un kantian preocupat de completarea filosofiei kantiene prin aflarea unui principiu suprem care să facă să dispară separaţia dintre cele două domenii: teoretic şi practic, introduse de Kant prin „Criticile" sale. Acestei preocupări se dedică Fichte însuşi, desfăşurând o foarte fecundă activitate filosofică, care s-ar fi dezvoltat în prielnice condiţii, dacă temperamentul combativ şi agresiv al lui Fichte nu l-ar fi aruncat într-o complicată dispută asupra existenţei Divinităţii, existenţă pe care el o credea „nerezonabilă şi deci neacceptabilă". De aici cunoscuta acuzaţie de ateism ce i s-a adus, şi care a făcut să-şi piardă catedra în anul 1799, riscând o demisie cu care se solidarizaseră o parte dintre colegii săi, care l-au părăsit, totuşi, atunci când lucrurile începuseră să ia o întorsătură mai serioasă. În Istoriile de filosofie, se vorbeşte mult de această demisie *forţată* şi de nedreptatea ce i s-a făcut lui Fichte prin ea, sub presiunea cercurilor teologice. Faptul însă că Goethe a fost acela care, în calitatea lui de ministru de Stat, prezidând comisiunea care s-a ocupat de cazul lui Fichte, a opinat pentru primirea acestei demisii, dovedeşte că aici n-a fost vorba de o simplă intrigă eclesiastică, cum i s-a zis, ci de ceva cu mult mai grav, care zăcea, în mare parte, în temperamentul irascibil şi dornic de hotărâri mari şi imediate al lui Fichte. Totuşi, cei cinci ani, cât a profesat la Iena, au fost anii cei mai fecunzi ai lui Fichte, sub raportul activităţii sale strict filosofice. Aici îşi publică cele trei opere capitale ale sale: „Wissenschaftslehre", „Rechtslehre" şi „Sittenlehre", în care el îşi realizează planul de a da o structură unitară idealismului kantian. Părăsind Iena, Fichte pleacă la Berlin, unde intră în contact, intre alţii, cu fraţii Schlegel şi cu Schleiermacher, urmând ca, după scurte treceri pe la universităţile din Erlangen şi Königsberg, să revină în 1810 ca rector la nou înfiinţata universitate din Berlin, unde, de altfel, nu stă, iarăşi, decât puţin, părăsind-o, atât din cauza certelor cu colegii, cât şi din cauza tragicelor evenimente întâmplate în Prusia, invadată şi subjugată de armatele lui Napoleon. Starea de decădere a Prusiei a făcut pe Fichte să părăsească activitatea sa pur teoretică şi să se pună în fruntea mişcării de reînviere a naţiunii germane, rostind acum vestitele sale „Cuvântări către naţiunea germană" ţinute în Berlin 1808 şi care au avut un atât de mare răsunet, încât Fichte devine profetul şi redeşteptătorul noii Germanii. Această perioadă de înflăcărare contribuie ca Fichte să-şi modifice şi vechile sale concepţii în problema religioasă, făcând, în această a doua perioadă a dezvoltării sale filosofice, din existenţa lui Dumnezeu, nu numai o realitate de prim ordin, ci realitatea *primă* şi absolută a concepţiei sale filosofice. Om de acţiune, Fichte n-a putut rămâne la catedră în această perioadă de grea încercare pentru ţara sa. El ţine să participe efectiv la război, oferindu-se întâi ca predicator şi animator al trupelor – acţiune în care se pare că nu prea izbuteşte, şi apoi ca îngrijitor al răniţilor, când, îmbolnăvindu-se de tifos, moare în 1814. Influenţa lui asupra filosofiei germane şi îndeosebi asupra viitoarei desfăşurări a kantianismuiul a fost considerabilă, atât prin ceea ce el, personal, a adăugat acestei filosofii, cât şi prin faptul că din cadrul ideilor sale se vor detaşa celelalte două figuri proeminente ale idealismului postkantian: *Friedrich Wilhelm Schelling* şi *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*.

corectare a sistemului, prin înlăturarea acelui fantomatic „lucru în sine și pășirea către un idealism transcendent radical, curent reprezentat, între alții, de către *Aenesidemus-Schulze*.[424]

Apariția în mijlocul acestor frământări filosofice a lui Fichte a oprit și debordat toate aceste tentative, întrucât Fichte aducea cu sine o nouă „viziune", o nouă perspectivă de înțelegere a kantianisinului, fără a elimina sau a adăuga ceva conținutului. Cel puțin așa credea Fichte însuși. El pleca de la convingerea că, dacă unitatea de sistem a kantianismului poate avea lacune, procedarea cea justă față de el nu-i aceea de a-i aduce schimbări sau adăugiri în cutare sau cutare parte, ci de a-l înțelege în concepția lui generală „printr-o unitară viziune a totului" și a-l reda *într-o nouă formă*, fără a-l schimba în ceea ce el are propriu ca esență sau fundament.[425] Ceea ce-și și propune el să facă în lucrarea sa: „Wissenschaftslehre", în prefața căreia și precizează că: „nu va scrie nimic, care să nu fi fost scris, deja, direct sau indirect, lămurit sau mai puțin lămurit, de către Kant însuși. Ceea ce va fi nou va fi doar forma de redare, care, aceasta, îi aparține întru totul, ea fiind întru totul independentă de Kant".[426] Această nouă formă de redare va însemna însă, foarte curând, și *o totală* schimbare în problemele esențiale ale cugetării kantiene, schimbare de care se va resimți, în primul rând, felul de orientare a lui Fichte în

[424] *Richard Falckenberg*: „Geschichte der neueren Philosophie", pp. 372-373.

[425] *Richard Falckenberg*: „Geschichte der neueren Philosophie", p. 382.

[426] *Richard Falckenberg*, *Op. cit.*, p. 382.

problema religioasă, în special, ca și față de problema cunoașterii și afirmării existenței Divinității.

Căci problemele religioase erau acelea care-și afirmau cu tărie prioritatea în toată această mișcare filosofică postkantiană. Aceste probleme îl preocupau în chip deosebit și pe Fichte. Ele au și fost acelea care l-au adus pe „tânărul candidat în teologie" la o mai strânsă legătură cu autorul „Criticilor". Fiind încă simplu „candidat de teologie"[427], Fichte își publică în 1792 prima sa lucrare cu conținut filosofico-teologic, acea „încercare de critică a tuturor revelațiilor" care-i și aduce atât stima lui Kant, cât și admirația contemporanilor. Plecând de la concepția moralei kantiene, a acelui imperativ moral, temei și conținut al oricărei religii, tânărul teolog dezvolta teza că toate revelațiile, adică toate religiile, deci și cea creștină, nu sunt, în fond, altceva decât încercări din partea Divinității, identificată de el cu ordinea morală a lumii, de a realiza și apăra legea morală, care, deși imanentă conștiinței umane, în genere, are, totuși, momente și etape de căderi și întunecări, momente pe care religia e chemată să le dirijeze și să le remedieze. Această lucrare, apărută fără indicarea numelui autorului, a stârnit un foarte viu interes. Atât de viu, încât o mare parte dintre cititori și chiar critici de specialitate au atribuit-o lui Kant însuși.[428] A trebuit

[427] *Paul Deussen*: „Allgemeine Geschichte der Philosophie", B. II, 3, p. 296, ed. II-a.

[428] „Oricine va fi citit o cât de mică scriere dintre acele multe prin care filosoful din Königsberg și-a câștigat nemuritoare merite pentru omenire, va recunoaște în el pe ilustrul autor al acestei opere" – e vorba anume de: „Kritik aller Offenbarung" a lui Fichte – scria un entuziast recenzent, într-o revistă din Iena, aducând viile sale mulțumiri „marelui bărbat, care, după ce ne-a dat luminile sale în atâtea domenii, ne-a adus deplină lumină și într-un astfel de domeniu". (Vezi *P. Deussen, op. cit.*, vol. II, 3, p. 296).

intervenţia personală şi publică a lui Kant pentru ca să înceteze confuzia, care făcuse, însă, dintr-o dată, celebru pe „tânărul" şi până atunci necunoscutul Fichte.[429]

Fapt e însă că teza din lucrarea lui Fichte, ca şi felul cum el o dezvoltase, era în limitele şi în sensul vederilor generale ale autorului „Criticilor". De aici şi confuzia[430]. Totuşi, în chiar această primă scriere se puteau constata şi deosebirile dintre kantianimiul propriu-zis şi ceea ce avea să devină, mai târziu, idealismul transcendental fichtean. Deosebirile acestea se refereau în special la felul cum Fichte concepea ideea de Divinitate. El identifica Divinitatea cu ordinea morală a lumii, privând-o de orice existenţă personală. Acest element, neluat în seamă la început, a fost evidenţiat ceva mai târziu de un discipol al lui Fichte, anume *Forberg*, care publică în 1797 un comentariu la lucrarea lui Fichte, ca şi de Fichte însuşi, care însoţeşte comentariul lui Forberg cu un nou studiu al său: *„Uber den Grund unseres Glaubens an eine goetliche Weitregirung"*. „Este o eroare", scrie Fichte aici, în legătură cu articolul lui Forberg (care încheia articolul său despre: „Dezvoltarea conceptului de religie" cu părerea că: e nesigur dacă Dumnezeu există sau nu), „a zice

[429] Fichte avea atunci 30 de ani şi deci nu mai era chiar aşa de tânăr; era însă la prima sa publicaţie.

[430] Confuzia a fost înlesnită şi de faptul că tocmai atunci se aştepta apariţia unei noi lucrări a lui Kant, referitoare la problema religioasă, după cum, în linii generale, ea fusese tratată în „Criticile raţiunii pure" şi „practice". Această lucrare a şi apărut, cu un an mai târziu, sub titlul: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" cuprinzând filosofia religioasă a lui Kant. Lucrarea lui Fichte, apărută numai cu un an mai înainte, şi pe care Kant o cunoscuse în manuscris, – întrucât el fusese acel ce o recomandase editorului său pentru tipărire – i se asemăna în multe puncte. De aici confuzia, pricinuită desigur şi de misterul anonimatului.

că e îndoelnic dacă un Dumnezeu există sau nu. Ceea ce e sigur este că există o ordine morală a lumii care indică oricărei fiinţe raţionale locul său determinat în lume şi-i conduce acţiunea sa (în viaţă). Această vie şi activă ordine morală, *ordo-ordinans*, este Dumnezeu însuşi. Noi nu avem nevoie de nici un alt Dumnezeu şi nici nu putem concepe un altul. Nu există nici un motiv raţional care să ne facă să ieşim din această ordine a lumii şi să postulăm o fiinţă anume drept cauză a acesteia. Şi cine atribuie acestei fiinţe deosebite personalitate şi conştiinţă preface această fiinţă infinită într-o existenţă finită şi mărginită; căci conştiinţă are numai eul limitat, numai eul individual"[431]. Aceste păreri, inerente felului de cugetare a lui Fichte din prima sa perioadă filosofică, spuse însă de dânsul, cu această ocazie, cu un prea viu accent polemic şi, oarecum, provocator, au avut darul să indispună, nu numai cercurile eclesiastice şi universitare, ci şi studenţimea, care, de altfel, îl simpatiza şi îl urma. De aici cunoscuta acuzaţie de ateism adusă lui Fichte,[432] care a tulburat ultimii ani ai fecundei sale activităţi din Iena, unde fusese chemat la doi ani după apariţia „Criticii Revelaţiilor", ca urmaş al acelui kantian Reinhold, preocupat, după cât ştim, şi el, de aflarea unui principiu unitar şi sintetizator al dualismului kantian.

Deşi scurtă, această perioadă de la Iena a fost totuşi cea mai fecundă din zbuciumata viaţă şi carieră a lui Fichte. În aceşti patru ani de relativă linişte el îşi publică, rând pe rând, fundamentalele sale lucrări de filosofie: „Wissenschaftslehre", „Rechtslehre" şi „Sittenlehre", aceasta din urmă fiind soco-

[431] *R. Falckenberg, Op. cit.*, p. 379.

[432] *Heinrich Rickert*: „Fichtes Atheismusstreit" Freiburg, 1899.

tită nu numai drept cea mai de căpetenie dintre lucrările sale, dar şi una „dintre cele mai de valoare opere ale literaturii filozofice germane", după cum remarcă aceasta emeritul cunoscător al acestei filosofii, *Richard Falckenberg.*[433] Tot ce a scris Fichte mai târziu, afară doar de vestitele lui: *„Cuvântări către naţiunea germană"*, care fac parte din perioada activităţii eroice, desfăşurată de Fichte la Berlin după plecarea din Iena, şi care „Cuvântări" trec dincolo de preocupările strict filosofice, toate vor fi în funcţie de ce a elaborat şi meditat Fichte în această primă perioadă. Schimbările de mai târziu, schimbări survenite, mai ales, în cea de a doua perioadă a filosofiei lui Fichte, sunt completări şi precizări ale ideilor meditate sau numai intuite acum. Acesta e cazul şi în ce priveşte atitudinea religioasă, care prezintă cele mai pronunţate deosebiri între o perioadă şi alta.

Deşi eu unul cred că se exagerează mult în această privinţă, cu tot consensul celor mai mulţi dintre comentatorii lui Fichte, în această părere. Deoarece fondul cugetării religioase a lui Fichte nu poate fi despărţit de fondul general al filosofiei lui şi numai întrucât s-a schimbat şi a evoluat unul, s-a schimbat şi a evoluat şi celălalt. Fireşte, pe noi, aici, ne interesează atitudinea lui Fichte faţă de problema religioasă şi în special atitudinea faţă de problema existenţei lui Dumnezeu. Dar această atitudine nu poate fi redată şi nici judecată fără organica ei legătură cu sistemul general de gândire a lui Fichte, sistem pe care el îl expune în diferitele sale lucrări, din prima şi a doua perioadă. Şi, în special, în cele două lucrări fundamentale: „Wissenschaftslehre" şi „Sittenlehre". Deci, fără a intra în prea multe amănunte, o expunere cât de rezumativă a sistemului general de filosofie a lui Fichte se impune.

Am văzut impresia puternică pe care a avut-o asupra lui Fichte, mai ales, acea „autonomie morală" a kantianismului. De aici şi porneşte temeiul prim şi permanent al filozofiei sale. Cea mai vie dorinţă lui Fichte, după lectura „Criticilor", era ca acel primat al obligaţiei morale să devină o realitate pentru generaţia sa, care-şi destrăma în discuţii sterpe şi inutile tabla valorilor morale. Această *viziune* a crizei morale a epocii sale şi via-i dorinţă de a o remedia l-a şi fixat pe Fichte în cadrul general al idealismului kantian; idealism care însemnase, pentru dânsul, după propria-i expresie: „naşterea la o a doua viaţă". Kantianismul izbutise să săvârşească – după cum spunea Fichte –, marea minune de a elibera pe om de lume, făcându-i autonom, atât sub raportul cunoaşterii, întrucât *el* este cel ce prescrie legile naturii, cât şi sub raportul activităţii morale, întrucât în *el* sunt date condiţiile imperativului categoric, pentru îndeplinirea acţiunilor morale. Totuşi kantianismul purta în sine un viciu de origine, viciu care consta în acel dualism fixat de el între lumea teoretică şi lumea practică, între inteligibil şi sensibil; dualism care trebuia desfiinţat sau *depăşit,* prin aflarea unui principiu unic, căruia să i se subsumeze ambele domenii, ambele lumi. Aflării acestui principiu îşi închină Fichte activitatea sa şi de acest permanent imbold este animată şi călăuzită toată filosofia sa. Aflarea acestui principiu unic constă, după Fichte, în considerarea existenţei însăşi *în funcţie de scop.* „Lumea nu este decât un scop în sine", afirmă Fichte, scop în continuă îndeplinire, şi care *trebuie* îndeplinit prin toate acţiunile noastre. De aceea toate *formele* de funcţionare ale raţiunii noastre, ca şi toate *mobilurile* acţiu-

[433] *R. Falckenberg, Op. cit.*, ed. 7., p. 378.

nilor noastre, .nu sunt decât *mijloace* sau *obligații* pentru realizarea unui scop. „Formele structurale ale rațiunii noastre – zice W. Windelband, unul din cei mai adânci cunoscători ai filosofiei lui Fichte –, nu sunt deductibile decât ca mijloace pentru ajungerea unor scopuri, rațiunea nefiind, ea însăși, decât un mijloc către scop".[434] De aceea actele și formele genuine de funcționare ale rațiunii nu sunt simple scheme formale, afirmații teoretice, ci *acțiuni*, imperative, *fapte*. Primul act, prima faptă pe care este obligată să o realizeze conștiința noastră, este *să se afirme*, adică *să se cugete pe sine*. Această afirmare a propriului nostru eu este și primul *act trăit*, este prima determinare făcută; este prima obligație cerută de ființa noastră și satisfăcută de conștiința noastră. *Determinarea, afirmarea propriului nostru eu* este actul primordial și original pe care și-l creează rațiunea noastră și prin care *se creează însăși rațiunea noastră*,[435] creându-ne, odată cu ea, *pe noi înșine*[436], și prin noi, și realitatea de dincolo de noi, adică *lumea*. Fiindcă toate aceste realități: lume, conștiință și propriul nostru eu, sunt posibile numai prin și odată cu afirmarea eului nostru, fără de care nimic nu poate exista și nici nu se poate cugeta.[437] Afirmarea eului de către sine însuși este primul act, prima faptă cu care se începe ființarea noastră, prin care se creează și se condiționează toată existența noastră.[438] „Așa după cum geometrul

[434] W. Windelband: „Geschichte der neueren Philosophie", B. II, p. 214-215.
[435] W. Windelband, Op. cit., B. II, p. 219.
[436] W. Windelband, Op. cit., B. II, p. 222.
[437] R. Falckenberg, Op. cit., ed. 7, p. 285.
[438] Întrebuințarea termenului „existență" aici este impropriu cugetării lui Fichte, întrucât existența este ceva dedus și secundar și, deci, ulterior primelor procese de naștere ale realității. Îl întrebuințăm însă în lipsă de alt termen și cu această mărginire a înțelesului.

începe prin a-ți cere: reprezintă-ți spațiul, pentru a putea activa în lumea figurilor, tot așa, după Fichte, este obligatoriu imperativul: *cugetă-te pe tine*, pentru a putea intra în lumea existențelor. Cu acest prim act al propriei noastre cugetări se naște rațiunea. Ea *este, numai* prin acest act. Ea nu este dedusă din altceva anterior dat, cum erau acele forme apriorice ale kantianismului; ci ea și toate legile ei nasc și sunt cuprinse în acest prim act autonom al conștiinței noastre, care este reflecția asupra propriului nostru eu".[439] Spiritul cugetător, sau rațiunea creatoare, nu este ceva posterior, care să vină dintr-o altă sursă, ci provine din acest ireductibil și primordial act al conștiinței de sine. Aceasta este atât de adevărat, încât se poate zice că adevărata naștere a omului este momentul când, pentru prima oară, el rostește cuvântul: „eu".[440]

Dar punerea „eului" înseamnă implicit și punerea „non-eului"; căci numai prin determinarea față de ce nu este „eu" este posibilă afirmarea „eului" însuși. Deci prin același act al conștiinței de sine se afirmă atât „eul" – realitatea subiectivă, cât și „non-eul" – realitatea obiectivă; sau, ceea ce e totuna, „eul" și „non-eul" sunt cele două realități primordiale ale realității care se determină reciproc, născându-se prin unul și același act al conștiinței noastre. Și deși nu pot fi cugetate decât împreună, totuși „eul" este cel ce produce „non-eul", care, la rândul său, prin mărginirea pe care o opune „eului", constituie motivul de acționare a „eului" în afară de sine. Conceperea „eului" în mărginirea sa prin „non-eu" constituie prima pășire în afară de sine a „eului", prima *reprezen-*

[439] W. Windelband, Op. cit., B. II, p. 219.
[440] W. Windelband, Op. cit., B. II, p. 222.

tare, după cum rezistența „non-eului" față de „eu" constituie prima tendință pentru înlăturarea obstacolului, deci prima pășire spre faptă, spre acțiune. „Eul" își așază teoretic în „non-eu" o piedică, o limită, pentru ca, practic, să o depășească, să o înlăture; fără obstacol nici o acțiune; fără luptă nici o morală.[441] Și iată cum, prin unul și singurul act al cugetării propriului nostru „eu", se naște și rațiunea cu legile ei, și lumea cu reprezentările ei, ca și ordinea morală cu actele ei, toate acestea fiind acte originale ale unuia și aceluiași fapt inițial: actul conceperii propriului nostru „eu", din care decurg toate aceste acțiuni și procese.

Prin această concepție a sa, Fichte credea a fi înlăturat atât separația kantiană dintre rațiunea teoretică și cea practică – ambele aparținând aceluiași proces autonom al eului, cât și *heterogenia* formelor apriorice ale rațiunii teoretice și practice, ambele aparținând aceluiași act unitar al conștiinții noastre. Prin aceasta, Fichte restituia rațiunii noastre toată *autonomia* ei și înlătura din câmpul acțiunilor noastre orice *antinomie*, stabilind, în același timp, primatul acțiunii. De aceea sistemul lui a fost denumit al *idealismului etic* sau *teleologic*, având în vedere că îndeplinirea scopurilor era singura rațiune de a fi a existenței; sau filosofia *identității*, având în vedere identitatea stabilită de el între „existență" și „cugetare". Potrivit concepției fichtiene, existența, realitatea nu este altceva decât o continuă *devenire*, o continuă realizare a acestei necesare activități a „eului", în vederea scopului pentru care se și produce activitatea rațiunii.[442]

Sistem al permanentei deveniri, el exclude ideea unei Divinități *personale*, care să premeargă, ori către care să tindă

[441] *R. Falckenberg, Op. cit.*, ed. 7, pp. 390-391.

[442] *W. Windelband, Op. cit.*, B. II, p. 231.

această ordine morală, ca și toate acțiunile rațiunii noastre, fie teoretice, fie practice. De aici și acuzația de ateism ce i s-a adus lui Fichte în prima perioadă a filosofiei sale. Un Dumnezeu obiectiv, dotat cu personalitate, deci existând în afară și independent de activitatea conștiinței noastre, era pentru Fichte „o absurditate", după cum am văzut că se exprima în acea dispută referitoare la existența lui Dumnezeu, iscată în jurul disertației lui Forberg.

Deci în această perioadă nu se poate vorbi despre o atitudine *pozitivă* a filosofiei lui Fichte față de problema existenței lui Dumnezeu. Această existență nici nu se punea, pentru el, după cum nu se punea existența unei ființări a Divinității în afară de ordinea morală a lumii. Această atitudine se schimbă însă cu timpul și ea este aceea care, îndeosebi, marchează *faza a doua* a filosofiei și cugetării fichtiene. Schimbarea aceasta începuse să se desemneze deja în scrierea lui Fichte din perioada berlineză a activității lui: „Bestimmung des Menschen", scriere care e încercarea lui Fichte de a-și prezenta mai popular și mai unitar doctrina și, mai ales, în acea: „Anweisung zu einen seligen Leben", scriere apărută în 1806, deci cu puțin înainte de rostirea „Cuvântărilor către națiunea germană", în 1808, și care marchează începutul perioadei eroice din viața și activitatea lui Fichte.

Deci, aici, în „ Anweisung zu einen seligen Leben" găsim expusă noua orientare a lui Fichte în problema religioasă, orientare care pornește din convingerea, la care ajunsese Fichte, că „este imposibil să se poată concepe lumea cu toate actele sale numai din subiectul cunoașterii, numai din formele pure ale „eului". Și dacă, până acum, el considerase existența ca un fapt secundar, dedus dialectic din activitatea

creatoare a „eului", de aici înainte el convine că deasupra conştiinţei şi ştiinţei noastre trebuie să fiinţeze o existenţă obiectivă, absolută, din care să provină propria noastră conştiinţă, ca şi toate celelalte conştiinţe individuale.[443] Vechiul său principiu, acel „eu" unic şi absolut, se împarte acum în două: „eul" *subiectiv* – care creează ordinea morală – şi „eul" *absolut* – sorginte a acestuia. Spiritul din noi, raţiunea, „eul" individual, sau cunoaşterea, nu este decât schema, sau *copia* lui Dumnezeu – „eul" absolut, iar lumea, adică ordinea morală realizată, este chipul sau realizarea spiritului. În vechiul concept fichtean, ordinea morală era egală cu „eul" absolut, cu Divinitatea; în noul concept, absolutul este proiectat dincolo de această ordine morală şi conceput ca existenţă permanentă şi absolută, reflectată numai în conştiinţa individuală şi ordinea morală. Dumnezeu nu mai este „categoricul imperativ" însuşi, ci acest imperativ este doar expresia, manifestarea „eului absolut", care-şi are fiinţa sa proprie, alta decât cea a imperativului moral. Religiozitatea, în primul concept fichtean, era identică cu moralitatea; acum ea este doar *condiţia inseparabilă* a acesteia.

Evident, există o fundamentală deosebire între aceste două concepţii. Totuşi, ea nu e de aşa manieră încât să se excludă una pe alta. Absolutul existenţei, pe care Fichte o postulează şi o adscrie Divinităţii în această a doua fază a cugetării sale, păstrează încă urme din vechile sale aprehensiuni. Căci, şi în această nouă concepţie, Fichte exclude din fiinţa lui Dumnezeu orice mărginire, orice individualizare şi deci orice *personalizare*. De aceea el continuă a refuza să atribuie Divinităţii noţiunea de personalitate, care,

[443] *Paul Deussen*: „Geschichte der neueren Philosophie", B. II, 3, p. 114.

după el, este egală cu cea de mărginire şi individualizare. Sub acest raport Fichte se menţine într-un fel de *panteism etic*, panteism care era, de altfel, şi în gustul epocii şi căruia îi aparţineau aproape toţi romanticii, în frunte cu fraţii Schlegel, prietenii lui Fichte; curent căruia, alături de Schleiermacher, îi aparţinea Goethe însuşi.

Ceea ce revine, totuşi, în chip absolut, acestei Divinităţi este *atributul existenţei*. Asupra acestui punct nu mai există la Fichte nici o îndoială şi nici o reticenţă. „Singur Dumnezeu este real" scrie Fichte. „Tot ce este în afară de El este o copie, o aparenţă, o *reprezentare*. Şi suprema menire a omului este de a se apropia cât mai mult de această supremă realitate, care este Dumnezeu. *Conştiinta identităţii noastre cu Dumnezeu este ceea ce denumim religie; realizarea acestei identităţi, suprema fericire religioasă*".[444] Sub această formă, existenţa lui Dumnezeu, devenită punctul central şi accentul final al cugetării lui Fichte, nu mai este o problemă întâmplătoare şi secundară, ci preocuparea *esenţială* a acestei filosofii. Şi, deşi Fichte nu dedică în scrierile sale nici un capitol special pentru a evidenţia şi a demonstra existenţa Divinităţii, totuşi această existenţă decurge în chip firesc şi necesar din afirmarea identităţii dintre existenţă şi actele raţiunii. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât raţiunea este considerată acum de Fichte ca reflexul Divinităţii, care, singura, deţine existenţa absolută. Este evident însă că aici ne aflăm în plină *manieră ontologică* de afirmare a existenţei Divinităţii, aşa că filosofia fichteană înseamnă, în această ultimă fază a ei, şi o *revenire la argumentarea ontologică*, aşa de categoric respinsă de autorul „Criticii raţiunii pure". Şi,

[444] *Paul Deussen*: *Op. cit.*, B. II 3, p. 315.

deşi Fichte însuşi, în repetate rânduri, afirmase că o dovedire a existenţei lui Dumnezeu din existenţa lumii finite, cu ajutorul operaţiunilor silogistice ale raţiunii finite, este şi imposibilă şi plină de contradicţii,[445] totuşi atitudinea lui trebuia să se schimbe în această nouă poziţie faţă de problema Divinităţii, argumentarea ontologică fiind proprie atât dialecticii sale, cât şi metafizicii sale, din această a doua fază a filosofiei sale. Şi dacă el nu ne dă în scrierile sale o *formulare anume a argumentării ontologice,* aceasta îşi are explicaţia în faptul că, pentru el, existenţa lui Dumnezeu nu era obiect de demonstrare, ci de *absolută afirmare,* Dumnezeu fiind existenţa absolută care nu mai are nevoie de o altă demonstrare. Totuşi, o schemă de argumentare ontologică găsim la fiul său, *I. H Fichte,* care, îngrijind editarea scrierilor rămase încă nepublicate de pe urma părintelui său, ne dă şi o formulare a argumentului ontologic, conchizând „la necesara existenţă a lui Dumnezeu - fiinţa absolută, din prezenţa *ideii de absolut* în conştiinţa noastră finită".[446] Şi e mai mult ca sigur că acest fel de argumentare strict ontologică e făcută întru totul în spiritul filosofiel lui Fichte-tatăl.

Putem afirma deci că în Fichte argumentul ontologic îşi găseşte pe unul dintre reprezentanţii şi apărătorii lui. În orice caz, prin Fichte cugetarea filosofică se reîndrumează pe liniile mari ale cugetării ontologice. Importanţa acestei reîndrumări constă, în primul rând, în faptul că Fichte, cel mai fidel dintre continuatorii şi completatorii lui Kant, a simţit nevoia de a-şi depăşi maestrul şi la acest capitol; şi în al doilea rând, în influenţa pe care Fichte însuşi a avut-o asupra ad-

[445] *Georg Runze:* „Der ontologische Gottesbeweis", p. 97.

[446] *Rudolf Eisler:* „Philosophisches Wöerterbuch", B. II, p. 955.

miratorilor lui, ca şi a titanului din Königsberg. Fiindcă, oricât s-a vorbit de nestatornicia – şi uneori de bizareria – sistemului filosofic a lui Fichte, totuşi influenţa lui a fost covârşitoare şi hotărâtoare pentru felul cum a evoluat, după dânsul, idealismul kantian. Credinţa lui Kant „că a lichidat definitiv cu orice fel de metafizică viitoare" s-a văzut infirmată, chiar la cel mai entuziast dintre admiratorii lui, care a fost Fichte, şi care, în felul său, s-a considerat – şi a şi fost – cel mai fidel dintre continuatorii lui. Chiar dacă Kant i-a repudiat uneori sistemul şi chiar dacă Fichte a ajuns, el însuşi, la repudierea unora din tezele centrale ale kantianismului. Între acestea era şi credinţa lui Kant „de a fi desfiinţat odată şi pentru totdeauna orice valoare logică a argumentării ontologice"[447], pe care el o socotise scoasă din circulaţie, „cu toate încercările ce s-ar mai face pentru dovedirea teoretică a existenţei lui Dumnezeu". Fichte a dovedit netemeinicia acestor prezumţioase afirmaţii ale autorului „Criticii raţiunii pure". Argumentarea ontologică se dovedea viabilă şi valabilă, imediat ce se relua vechea cale a metafizicii, cale la care nu va renunţa niciodată raţiunea umană, cu toată „solemna depunere din funcţie a tuturor metafizicienilor" pe care o decretase autorul „Criticilor".[448]

Fichte îi deschisese iarăşi drumul. Drum pe care vor păşi cu şi mai multă amploare un Schelling şi un Hegel, care îndrumează şi mai marcant idealismul postkantian pe linia marilor construcţii metafizice. În acest cadru, în chip firesc, argumentarea ontologică în sprijinul dovedirii existenţei lui Dumnezeu îşi recapătă respiraţia şi îşi afirmă preponderen-

[447] *Im. Kant:* „Critik der reinen Vernunft", p. 458.

[448] *Im. Kant:* „Prolegomena", trad. Antoniade, p. 178.

ţa. Am crezut necesar a sublinia şi evidenţia rolul şi locul lui Fichte în această privinţă. Rol şi loc adesea nerelevate sau rău interpretate. Cum eronat interpretată a fost, în genere, poziţia religioasă a lui Fichte.

O prezentare justă a problemei era, deci, necesară, atât pentru preocuparea noastră specială, în speţă poziţia lui Fichte faţă de argumentarea ontologică, cât şi pentru poziţia fichtianismului faţă de problema religioasă, în genere. De aceea şi extinderea mai largă ce am dat prezentării acestui capitol, extindere necesară şi din cauza adâncii influenţe pe care Fichte a exercitat-o asupra contemporanilor şi, într-o anumită măsură, discipoli ai gândirii sale: Schelling şi Hegel.

Schelling şi poziţia ontologică a filosofiei identităţii

Nu vom intra în o prea detaliată expunere a filosofiei lui Schelling[449]. În liniile-i generale, cugetarea schellingiană este tributară lui Fichte, sub înrâurirea căruia autorul filosofiei identităţii îşi începe propria sa activitate filosofică şi de la care îşi însuşeşte însuşi principiul central al filosofiei sale, adică identitatea dintre *cugetare* şi *fiinţare* – Denken und Sein. Această identitate a fost aplicată de dânsul, cu preferinţă, asupra non-eului, adică asupra naturii. Căci obiectivul asupra căruia se îndreaptă, în special, preocupările lui Schelling este existenţa „non-eului", a acestui act care, deşi primordial şi elementar, este totuşi limitativ şi contradictoriu, în sânul aceluiaşi proces unitar şi originar al conştiinţei noas-

[449] *Friedrich Wilhelm Schelling* se naşte în 1775, în localitatea Leonberg lângă Stuttgart – Germania. Fiu de cleric, este destinat studiilor teologice pe care le urmează, alături de cele filosofice, în vestitul colegiu teologic din Tubingen, între anii 1790-1795, având coleg, mai în vârstă, pe Hegel, cu care leagă o strânsă prietenie, ca şi cu Hölderlin, nefericitul poet romantic de mai târziu. Atras de ideile lui Fichte, publică, încă student fiind, o serie de studii asupra ideilor acestuia (în 1792 apăruse „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" a lui Fichte, iar în 1794 „Die Wissenschaftslehre") după ce, cu un an mai înainte, deci când Schelling avea abia 17 ani, publicase deja două dizertaţii cu caracter strict teologic, prima asupra „Păcatului originar", a doua asupra „Miturilor religioase". În 1797 Schelling publică lucrarea sa „Ideen zu einer Philosophie der Natur" în care e expus propriul său sistem, lucrare care se impune în aşa măsură atenţiei cercurilor filosofice, încât autorul ei, deşi numai de 23 de ani, e chemat ca profesor extraordinar la Iena, unde îl găseşte încă pe Fichte, care va pleca însă, după un semestru, în cunoscutele împrejurări, iscate de disputa asupra ateismului. Rămas singur la Iena, Schelling desfăşoară o foarte bogată activitate filosofică, prelucrând şi desăvârşind sistemul său de gândire printr-o serie de lucrări, între care: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" în 1798, „Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" în 1799 şi „Allgemeine Deduction des dynamischen Prozeses" în 1800. Influenţate de grupul romanticilor, şi în parte de spinozism, sunt scrierile imediat următoare: „System der transzendentalen Idealismus", „Darstellung meines Systems der Philosophie" în 1801, „Bruno – oder über das göttliche und naturliche Prinzip der Dinge", 1802, „Über die Methode des akademischen Studiums" în 1803, „Philosophie und Religion", 1804 etc., deci o avalanşă de lucrări, urmate fără întrerupere, an după an, şi care caracterizează ceea ce se numeşte a doua perioadă din activitatea lui Schelling. Între timp însă, relaţiile sale cu colegii din Iena – intraţi mai mult sub influenţa lui Hegel, venit şi el la Iena, decât a lui Schelling – înrăutăţindu-se, Schelling părăseşte Iena, pentru o scurtă trecere pe la universitatea din Wurzburg, ca apoi să se stabilească, pentru o lungă perioadă la München, ca secretar al Academiei de Arte plastice – întâi, şi apoi ca profesor la nou înfiinţata universitate müncheneză, între anii 1827 şi 1841. Deşi în culmea gloriei, puterea sa de productivitate, care uimise în perioada de la Iena, se pare că încetase în perioada de la München. Ceea ce publică acum sunt polemici, destul de violente de altfel, avute, când cu Fichte, pe care îl acuză că i-a plagiat sistemul, când cu Iacobi, care-i combătuse ideile teologice, şi câteva reeditări. Chemat la Berlin, pentru a fi opus lui Hegel, care, prin activitatea ce o desfăşura aici şi prin marea influenţă căpătată asupra studenţilor devenise incomod autorităţilor, trebui să se constate că epoca de producţie şi originalitate a lui Schelling trecuse. Ultimii lui ani nu marchează vreo operă mai de seamă. Moare în anul 1854, deci la vârsta, destul de înaintată, de 79 de ani.

tre, care naşte atât „eul" cât şi „non-eul". Fichte, care evidenţiase şi crease pentru filosofie importanţa acestui act primordial al activităţii noastre spirituale, acordase toată atenţia sa „eului" – considerat ca factor prin excelenţă *activ*, şi neglijase, dacă nu diminuase chiar, importanţa „non-eului", pe care nu-l privise decât drept *cadrul pasiv* al instalării eului în conştiinţa noastră. Identitatea corelativă dintre „eu" şi „non-eu" se transformase, de fapt, la Fichte, dintr-o condiţionare *limitativă* – „eul" şi „non-eul" limitându-se şi determinându-se reciproc – într-o dependenţă *calitativă*; „eul" –

Ultimele sale lucrări: „Philosophie der Mythologie" şi „Philosophie der Offenbarung", ca şi „Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit", care reamintesc de altfel preocupările tânărului teolog de altădată, cuprind vădite influenţe mistice şi neoplatonice, care vin să se adauge la celelalte influenţe, pe care el le-a suportat în îndelungata sa activitate şi de care se resimte întregul său sistem de gândire. Sistem care, după cum remarcă Windelband, nici nu trebuie luat ca o unitate organică, în toate cele *cinci perioade* distincte ale sale. „Ci, el arată mai degrabă drumul pe care l-a făcut spiritul lui Schelling din tinereţe şi până la bătrâneţe şi cu el odată şi filosofia germană. A trebuit totuşi forţa genială a unei convingeri nealterate, care să treacă prin toate aceste metamorfoze, care se succedau şi se contopeau una după alta în acelaşi fir conducător de gândire". Şi firul conducător a lui Schelling a fost *insufleţirea naturii*, ridicarea ei la înălţimea spiritului, identificarea ei cu spiritul, în realitatea absolută a lui Dumnezeu, faţă de care spirit şi materie nu sunt decât expresii felurite ale aceleiaşi realităţi, una, conştientă şi activând, alta, inconştientă sau „dormitând" – cum zice Schelling, dar „devenind". În această *spiritualizare* a materiei stă ideea fundamentală, care animă toată filosofia lui Schelling şi care, convenind atât sensibilităţii romantice, în floare pe atunci, ca şi noilor descoperiri ştiinţifice în domeniul naturii fizice, în plină izbucnire atunci, explică şi entuziasta primire a acestei filosofii de către contemporani. Aceasta, cu toate criticile ce i-au fost aduse de „colegii de specialitate" – între alţii de foştii săi prieteni, Fichte şi Hegel, şi de Kant însuşi, care trata de „Schwärmărei" toate aceste produse ale unei prea bogate imaginaţii, care se refereau, totuşi, la idealismul kantian ca la primordiala sursă de pornire. Cu toate aceste defecte ale gândirii schellingiene, sistemul său s-a

fiind principiul *activ*, raţiunea, iar „non-eul" – principiul *pasiv*, lumea, natura. Contra acestei devieri a lui Fichte de la propria-i doctrină se ridică Schelling, cerând ridicarea non-eului, adică a naturii, pe acelaşi plan cu cel al „eului", adică al spiritului. Deoarece realitatea obiectivă, natura, non-eul, nu este un simplu suport al eului sau – cum zice Schelling însuşi, în limbajul lui colorat, care făcea farmecul deosebit al prelegerilor şi scrierilor sale – „o simplă scândură pe care spiritul se rostogoleşte pentru a ajunge la conştiinţa de sine, ci este o *scară*, pe care spiritul urcă, spre a ajunge la această conştinţă". Natura nu este un obiect mort, „natura-naturata" cum o concepea Fichte, ci este, ea însăşi, un principiu activ, o forţă în devenire; e „natura naturans" a vechii Scolastice. Natura conţine în sine spirit; este spirituală, activă, dinamică, şi în *continuă devenire*, în continuă evoluare, de la starea de „somnolenţă", în care se găseşte spiritul, în cea mai primitivă formă a materiei, până la cea mai curată formă spirituală, la care ajunge atunci când ea ia conştiinţă de sine, deci când devine, ea însăşi, în întregime, spirit. „Natura este inteligenţa în devenire", zice Schelling. „Ea este raţiunea inconştientă, care tinde să devină „Eu", adică să ajungă în stare de conştiinţă".[450]

arătat extrem de fecund pentru o întreagă şi îndelungă perioadă a gândirii filosofice. Influenţa crescândă a lui Hegel a diminuat-o, fără a o anula însă cu totul. Cum fecundă s-a arătat şi în domeniul gândirii religioase. Căci, cu toate efuziunile panteiste luate din spinozism, ca şi din neo-platonism, către sfârşitul vieţii sale, mai ales, Schelling n-a încetat de a fi preocupat de „contemplarea lucrurilor divine". Intuiţia intelectuală a Divinităţii, în care el concentrase ultimul temei al realităţii, face dintr-însul un numai un partizan hotărât al probei ontologice, ci şi un apologet al creştinismului în genere, în care el vede *ultima etapă a revelaţiei Absolutului în lume*.

[450] *W. Windelband, Op. cit.*, B. II, p. 252.

Dar în cazul acesta nu mai poate fi deosebire de esenţă între spirit şi materie; ci spirit şi materie sunt unul şi acelaşi lucru, numai pe trepte deosebite de conştiinţă. „Eul" şi „non-eul" sunt termeni *identici* – diferenţiaţi doar prin limitarea unuia de către altul – ai aceleiaşi realităţi absolute, nediferenţiate, care este absolutul – Dumnezeu. Căci dacă natura ar fi ceva cu totul deosebit de spirit, de conştiinţă, cum ar putea această conştiinţă să aibă totuşi cunoştinţă despre natură? se întreabă Schelling.[451] Explicaţia nu ne-o poate da decât *identitatea funciară* dintre spirit şi natură. Spirit şi natură nu sunt două lumi opuse, ci *una singură*. Nu există decât o singură realitate primordială, un singur univers: *Absolutul nediferenţiat*, faţă de care spirit şi lucruri nu sunt decât două feluri de a fi, două moduri de a se manifesta ale unei singure realităţi, care este Dumnezeu, sau „Absolutul nediferenţiat" – cum sună denumirea predilectă pe care Schelling, evident influenţat de spinozism, pe de o parte, de platonism de de alta, o dă Divinităţii. Dumnezeu, care e nediferenţiat în suprema-I fiinţare, se diferenţiază însă în raport cu lumea, cu universul, revelându-se progresiv în umanitate, ca şi în natură, *mecanismul* proceselor naturii, ca şi *finalismul* proceselor raţiunii nefiind decât aspecte ale aceleiaşi „eterne Raţiuni" a cărei evoluţie şi realizare ne-o învederează istoria, pe de o parte, *ştiinta*, pe de alta.[452] Natură şi spirit sunt deci, în sine, identice, ambele emanând din

[451] „Ceea ce este dincolo de conştiinţă este, în esenţă, acelaşi cu ceea ce este în conştiinţă", zice Schelling. Şi „ceea ce este de cunoscut trebuie să poarte în sine caracteristice ale cunoscătorului; căci altfel cunoaşterea nu s-ar putea face".

[452] *Joseph Souihe*: „La Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours", Bloud et Gay, 1934, vol. I, pp. 140-141.

aceeaşi realitate primordială, care e „natura creatoare", din care se desfac, în virtutea aceluiaşi act, cele două realităţi secundare: „eul" subiectiv, conştiinţa de sine, sau eul cugetător, şi „non-eul" sau eul obiectiv, materia percepută sau natura, una şi alta din aceste două realităţi – în fond identice – dezvoltându-se în virtutea aceluiaşi proces al contrariilor, care se condiţionează – subiectul, sau eul cugetător, pe calea *opoziţiei*: subiect-obiect, formă-conţinut, idee-materie, iar obiectul, adică eul cugetat, sau materia, pe calea *polarităţii*, care predomină procesele materiei. În acest paralelism, în această corespondenţă dintre legile de progres ale spiritului şi cele ale materiei vedea Schelling un motiv în plus pentru a proclama identitatea dintre spirit şi materie. Identitate pe care el o vedea pretutindeni, atât în felul de a se realiza al spiritului şi al naturii, cât şi în felul de a se efectua, faţă de ele, procesul cunoaşterii. Căci dacă opoziţia antitetică dintre eu şi non-eu era formula care caracteriza şi explica activitatea spirituală, aceeaşi contrarietate creatoare o descoperea Schelling în procesele naturii, în care opoziţia dintre cei doi poli: negativ şi pozitiv, prezenţi în fenomenele de electricitate şi magnetism, dădea starea de echilibru sau de potenţă, în care se găsesc fenomenele naturii. Natura, după Schelling, este un sistem de forţe opuse sau *polarizate*, după cum spiritul se caracterizează prin conştiinţa unor concepte opuse, dar sintetizate. Natura se realizează printr-un joc continuu al energiilor polarizate, după cum spiritul, sau inteligenţa, se manifestă sau există, prin desfăşurarea de poziţii ideale, mereu reînnoite prin opoziţii şi sinteze succesiv.[453] Din activitatea spiritului nasc „ideile"; din încordarea mate-

[453] W. Windelband, Op. cit., . B II, pp. 290-292.

riei nasc „potenţele". *Idei* şi *potenţe* sunt cele două forme de manifestare ale realităţii primordiale, care e mai mult spirit, sau mai multă materie, după cum precumpăneşte în ea elementul „ideal" sau cel „potenţial". Această gradare cantitativă dintre momentele ideale sau reale, „spirituale", sau „naturale", este aceea care constituie deosebirea între lucrurile finite, ca şi subsistenţa lor proprie, faţă de substanţa infinită a „Absolutului nediferenţiat", în care sunt cuprinse toate lucrurile şi din care, într-un fel sau altul, toate purced.[154] Fiindcă lucrurile, sau existenţele finite, se deosebesc între ele după *cât grad* de spiritualitate sau materialitate au în ele; sau după câtă *potenţialitate* şi *idealitate* cuprind. Dacă precumpăneşte „momentul ideal" ele aparţin lumii spiritului; dacă precumpăneşte „momentul real" sau „natural", ele aparţin lumii materiale, sau „naturii". Deosebire *esenţială* însă, între aceste două lumi, nu există, ci numai una de *grad*, fiindcă, în fond, ele constituie una şi aceeaşi realitate.

Schelling crede chiar că poate stabili şi cele trei stadii sau potenţe, care caracterizeză procesul de desfăşurare a celor două lumi: *lumea istoriei*, sau a spiritului şi *lumea naturii*, sau a materiei. Polul extrem al naturii îl formează materia brută, care nu are altă calitate decât aceea de a umple spaţiul, sau *spaţiul* însuşi, care reprezintă, astfel, starea de potenţă inferioară a materiei. Potenţa a doua o reprezintă *lumina* cu toate formele ei electromagnetice. Şi, în sfârşit, potenţa a treia, şi cea mai apropiată de lumea spirituală, o reprezintă *organismele*, sau *viaţa*, în care materia, supusă for-

[154] *A. Rădulescu-Pogoneanu* în „Istoria filosofiei moderne", vol. II, p. 257.

mei, deci unui moment de idealitate, a ajuns la suprema ei formă de spiritualitate, fără a înceta însă de a fi natură.

Aceste trei potenţe sau trei etape sunt prezente şi în ordinea *spirituală* a existenţei. Supremul pol al spiritualităţii, care e şi suprema formă de potenţialitate a spiritului, îl reprezintă *conştiinţa morală*, care situează spiritul în totală opoziţie cu materia, deci în stare de totală *libertate*. A doua potenţă a spiritualităţii o reprezintă *activitatea spirituală* propriu-zisă, legată, într-o anumită măsură, de condiţiile fizice ale materiei. Şi a treia stare de potenţialitate spirituală, în această ordine diminuantă, o reprezintă *activitatea estetică* a spiritului, în care spirit şi materie se îmbină de aşa manieră „încât, deşi caracterul ideal al acestei activităţi e precumpănitor, totuşi plasticul şi sensibilul sunt condiţii neapărate şi esenţiale în ceea ce produce inteligenţa". Deci aici spiritualul cu materialul aproape se confundă, după cum la polii extremi conştiinţa morală şi materia brută aproape se exclud. Dar însuşi procesul de cunoştinţă, ca şi starea de conştiinţă, nu sunt momente care să aparţină exclusiv spiritului, după cum materia, în cea mai rudimentară formă a ei, deci în stare de prima-i potenţă, nu e cu totul opusă spiritului, nici total străină lui. În acest stadiu spiritul se găseşte doar „în stare de somnolenţă". El activează în chip inconştient – deşi nu *dezordonat* – de unde şi caracterul *mecanic* şi totuşi organizat, pe care îl au procesele naturii – tinzând spre starea de conştiinţă, pe care o şi îmbracă în activitatea conştientă a eului, spre a ajunge la acea supremă stare de conştiinţă, care este „intuiţia intelectuală", prin care spiritul absolut, sau

Dumnezeu, se concepe pe sine şi se lasă a fi intuit şi conceput de conştiinţa umană.

Dominat şi animat de ideea identităţii dintre spirit şi natură, era firesc ca Schelling, după ce restabilise drepturile naturii, lăsate de Fichte pe plan cu totul secundar, să nu se oprească la „eul subiectiv" ca la ultima şi suprema formă a realităţii şi deci şi a existenţei; ci să caute dincolo de ea o altă realitate, căreia şi eul subiectiv şi eul obiectiv, adică şi spiritul şi natura, să-i aparţină şi din care ambele să emane. Ceea ce şi face Schelling prin postularea acelui „Absolut nediferenţiat", de care am amintit, considerat de el ca ultimul temei al realităţii, al existenţei, *al fiinţării*. S-a spus şi repetat mereu că aici n-ar fi vorba decât de o influenţă a lui Spinoza. Faptul e adevărat poate; dar numai în parte. Deoarece, şi fără influenţa lui Spinoza, poziţia lui Schelling ar fi fost aceeaşi. Ancorarea gândirii lui Schelling în realitatea unui Absolut, situat dincolo de acea primordială realitate, creată prin reflexiunea eului, era pentru dânsul o necesitate de sistem şi nu un expedient întâmplător, datorat unei influenţe de împrumut. Odată ce Schelling refuzase să facă numai din punerea eului nostru actul primordial şi fundamental al fiinţării şi ridicase alături de „eu" şi pe aceeaşi treaptă cu el non-eul, sau natura, era fatal ca el să păşească către o *altă realitate*, care să fie *sursa generatoare* a amândurora, care să le *cuprindă* pe amândouă şi din care să *derive* amândouă.

Ideea de Divinitate, privită ca absolută realitate, dincolo de conştiinţa subiectivă, ca şi de natura obiectivă, percepută prin această conştiinţă, apare, astfel, ca *ideea fundamentală* a întregului sistem de gândire al lui Schelling, şi nu ca element secundar, intervenit întâmplător şi ulterior în dezvoltarea acestui sistem. Fără considerarea elementului Divinităţii nici nu s-ar putea marca, de altfel, suficient deosebirea dintre Schelling şi Fichte. Deosebire care, aici, în postularea şi conceperea Divinităţii, ca o forţă obiectivă, activă şi creatoare, îşi găseşte adevărata-i justificare. Fiindcă Divinitatea la Schelling nu-i numai acea stare de „pasivă indiferenţă" în care se dizolvă dualitatea aparentă şi finită, spirit şi natură, ci ea este forţa creatoare care *intervine*, creând ordinea spirituală, în istorie, şi pe cea materială, în natură. Aici este marea deosebire între Dumnezeul-substanţa pasivă, mecanică şi indiferentă al lui Spinoza şi între Divinitatea absolută şi activă a lui Schelling. De aceea, dacă e vorba de o influenţă aici, această influenţă e din sursă platonică, şi nu spinozistă. Este trecerea de la idealismul transcendental subiectiv al kantianismului, care era şi al lui Fichte, către idealismul transcendent platonician, în care Dumnezeu nu e numai „spiritul absolut" şi „ideea cea mai înaltă", dar şi „ideea tuturor ideilor", „principiul tuturor cunoştinţelor"; „cea mai înaltă idee, care depăşeşte orice ştiinţă, orice cunoştinţă, şi orice contradicţie sau diferenţă"; „sfântul abis" „din care toate existenţele nasc şi în care toate se reîntorc"[455], aşa cum îl concepe şi îl defineşte Schelling în scrierea sa: „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge", publicată în 1802, deci numai la un an după apariţia expunerii propriului său sistem în „Darstellung meines Systems der Philosophie", care e în acelaşi timp şi o acerbă răfuială şi totală separare de sistemul lui Fichte. Această separare de Fichte şi precizare a propriului său sistem o urmăreşte Schelling în „Bruno", unde dialogul se poartă între cele două personaje ale scrierii, din care unul – Bruno, reprezin-

[455] *R. Kroner*, „Von Kant bis Hegel", B. II, p. 1

tă felul de gândire al lui Schelling, iar cel de al doilea – Lucian, felul de gândire al lui Fichte. Evident, felul cum sunt privite lucrurile aici diferă cu mult de felul cum erau privite în primele sale scrieri. Dar acum îşi limpezeşte Schelling propriile sale gânduri, şi-şi fixează propriul său sistem.

În acest sistem ideea de Dumnezeu intervine ca element *creator* şi *activ*, deţinând rolul de căpetenie. Nimic mai firesc, odată ce gândirea lui Schelling se situează pe linia idealismului platonician. „Absolutul" schellingian de aici nu are decât foarte puţin de-a face cu „absolutul" fichtean din prima perioadă şi mai puţin cu „absolutul" spinozist, cu toate încercările ce se fac de a se alătura între ele două sisteme de cugetare, total diferite. Fiindcă, deşi terminologia lor se aseamănă şi chiar tehnica expunerii – Schelling utilizând şi el uneori metoda „geometrică" – conţinutul diferă. „Absolutul nediferenţiat" al lui Schelling, ca „totală indiferenţă dintre subiectiv şi obiectiv", este „sorgintea din care ţâşneşte toată fiinţa şi toată cugetarea" „nevăzutul şi veşnicul părinte al tuturor lucrurilor", care „fără a ieşi din veşnicia sa, concepe, în unul şi acelaşi act al veşniciei sale, Infinitul şi Finitul dintr-o singură privire".[456]

Acestei absolute realităţi, care este Dumnezeu, sursă a oricărei existenţe şi cugetări, *existenţa îi aparţine cu necesitate şi nu întâmplător*, va afirma Schelling, formulând astfel *esenţa argumentării sale* pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, argumentare care este, după cum vedem, de natură strict *ontologică*.[457] Această existenţă nu se poate dovedi prin nici un act de reflecţie şi raţionament. Fiindcă ea nici

[456] *Paul Deussen, Op. cit.*, p. 331; *Schelling*, „Gespräch Bruno", I, 4.
[457] *Rudolf Eisler*, „Philosophisches Wörterbuch", B. II, p. 955.

nu se poate face pe căile obişnuite ale cugetării noastre, căi valabile numai când este vorba de existenţele finite; ci ea este obiectul unei „intuiţii intelectuale" şi chiar numai a unei „geniale intuiţii filosofice".[458]

„Cuvintele pieritoare" zice Schelling „numai cu greu pot reda fiinţa părintelui tuturor lucrurilor", deoarece el trăieşte „în fericirea veşnică, dincolo de orice contradicţie". De aceea transpunerea lui dincoace de lumea eternităţii în care trăieşte, în lumea cunoaşterii, deci a conştiinţei noastre subiective, este una din cele mai grele probleme. Totuşi ea nu este cu totul inacceptabilă. Şi dacă Schelling repudiază, alături de Kant şi de Fichte, valoarea obiectivă a argumentelor cosmologice[459], el acordă celui ontologic întreaga-i putere demonstrativă, privindu-l ca expresia „cea mai adecvată, deşi încă primitivă, în forma-i anselmiană, a absolutei evidenţe a cunoaşterii filosofice", cum se exprimă el în al său „System der Philosophie"[460]. Acest argument care se întemeiază pe *suprema viziune*, a identităţii dintre existenţă şi cugetare – Sein und Denken – comite greşeala, la antecesorii săi, observă Schelling, de a concepe această identitate numai sub foma de existenţă, căreia cugetarea i se opune ca „ceva subiectiv, faţă de obiectivul existenţei". Or, sesizarea ontologică a lui Dumnezeu constă tocmai în *absoluta unitate dintre cugetare şi existenţă*, unitate despre care nu se poate avea decât o „intuiţie intelectuală şi nu o analiză reflexivă".[461] De aceea Schelling şi schimbă structura de până la el a argumentării ontologice, opinând că „nu trebuie pornit de la

[458] *W. Windelband*, Op. cit., B. II, p. 20.
[459] *Georg Runze*, „Der Ontologische Gottesbeweis", p. 98.
[460] *Richard Kroner*, „Von Kant bis Hegel", B. II, p. 187.
[461] *R. Kroner*, *Op. cit.*, B. II, p. 185-186.

ideea de Dumnezeu, pentru a ajunge la existenţa Lui necesară, ci invers, *trebuie pornit de la ideea unei existenţe absolut necesare, pentru a dovedi Dumnezeirea acestei absolut necesare existenţe*".[462]

Vechea factură a argumentării ontologice, în speţă cea anselmiană – cu deducerea existenţei lui Dumnezeu din ideea de Dumnezeu – este inoperantă şi intenabilă, zice Schelling. Şi din următoarele trei considerente principale: întâi, fiindcă nu este posibilă o demonstrare a existenţei în genere; al doilea, fiindcă nu poate fi vorba de o „existenţă" a lui Dumnezeu, în sensul în care-l are, în chip obişnuit, cuvântul „existenţă"; şi al treilea, fiindcă nu există demonstrare fără un raţionament, deci fără deducerea unui adevăr, a unei evidenţe, din sau prin mijlocirea altui adevăr sau altei evidenţe. Or, prin nimic nu se poate mijloci dovedirea existenţei lui Dumnezeu care, fiind absolutul însuşi, depăşeşte orice fel de posibilitate de reflexiune a cugetării.[463] Ideea de Dumnezeu nu este un punct de plecare, pentru a dovedi din ea şi prin ea existenţa lui Dumnezeu, ci *un produs* al unei demonstraţii ontologice, făcută pe altă cale decât cea folosită de Anselm, Descartes şi ceilalţi partizani ai probei ontologice. Această cale, care pleacă *de la afirmarea identităţii dintre existenţă şi cugetare, spre* a ajunge la *necesitatea Divinităţii ca suprema formă a existenţei*, o expune Schelling în felurite formulări în diferite locuri din scrierile

[462] *Georg Runze, Op. cit.*, p. 98.

[463] *Schelling*: „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", II, p. 224 şi „Philosophie der Offenbarung", II, 2, p. 159. (V. *Runze, op., cit.*, p. 98). De observat că asupra primelor două puncte Schelling e de acord cu Fichte; asupra celui de al treilea cu *Iacobi*, care afirmă acelaşi lucru asupra imposibilităţii de demonstrare a existenţei lui Dumnezeu.

sale. Dintre ele noi am expus deja pe cea din „Bruno" ca şi pe cea din „Darstellung meines systems der Philosophie". O a treia formulare o găsim în „Zeitschrift für speculative Physik" din 1802. Aici Schelling, plecând de la identitatea dintre cugetarea pură şi existenţa pură, conchide că „existenţa pură, adică Dumnezeu, deşi de natură conceptuală, tocmai în virtutea identităţii ei cu cugetarea, este, totuşi, singurul şi cel mai înalt concept, pe care noi nu-l putem cugeta *numai ca simplu concept*, ca simplă idee, ci îi atribuim şi *fiinţare*, adică existenţă".[464] Deci *lui Dumnezeu îi aparţine existenţa cu necesitate, tocmai fiindcă, fiind suprema idee, implică în sine existenţă*. O a patra formulare e aceea pe care o găsim în „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" în care, analizând concepţiile de „existenţă", „realitate" şi „posibilitate" – deci cu referire de data aceasta şi la Leibniz – Schelling conchide că: „cel mai înalt sens al argumentului ontologic constă în faptul că el evidenţiază *că Dumnezeu este singurul concept care nu poate fi conceput ca neputând să nu existe, deci drept cel ce există cu necesitate*".[465]

Din toate aceste considerente şi formulări ale lui Schelling, formulări adesea nelămurite chiar pentru propriul său sistem de gândire, un lucru este cert, şi anume că: *existenţa lui Dumnezeu este punct central pentru filosofia lui Schelling*, această existenţă fiind suprema expresie a încercării lui de a reabilita natura ridicând-o alături de spirit, identificând-o chiar cu acesta, în realitatea supremă în care dispar toate diferenţele şi care este Dumnezeu. Cum precizează Schelling singur: „Cine nu are această supremă intuiţie a Absolutului,

[464] *G. Runze, Op. cit.*, p. 99.

[465] G. Runze, Op. cit., p. 107.

acela nici nu poate avea o înţelegere filosofică a lucrurilor, a realităţii"[466] şi, adăugăm noi, nici a filosofiei lui Schelling. De aceea filosofia şi teologia îşi confundă adesea la Schelling obiectele şi preocupările. Schelling însuşi ţine să se ştie „că filosofia sa este esenţialmente religioasă şi veritabil creştină"[467], cu toată nota panteistică pe care o conţine ca urmare a concepţiei sale despre identitatea dintre spirit şi materie, concepţie care îi creează o situaţie ireconciliabilă cu doctrina creştină, al cărei apărător şi profund înţelegător Schelling se crede. Destul de îndreptăţit, de altfel, în anumite privinţe; şi mai ales în raport cu poziţia lui Fichte faţă de concepţia Divinităţii. Fiindcă, în opoziţie cu Fichte, Schelling separă domeniul religiei de cel al moralei. „Existenţa lui Dumnezeu, zice el, nu e o simplă exigenţă a moralităţii, deşi este adevărat că numai acel care crede într-un Dumnezeu poate fi moral. De fapt, nu există o lume morală decât dacă există un Dumnezeu, ceea ce este adevărat; dar a face să existe Dumnezeu pentru ca să fie o lume morală nu e decât o totală răsturnare a termenilor".[468] Dumnezeu există însă şi *trebuie* să existe pentru alte temeiuri decât pentru cele ale moralităţii. Şi, în primul rând, pentru a da acel ultim temei – „eviger Urgrund" – al identităţii, cerut de îndoitul aspect al realităţii: spirit şi natură.

Din această veşnicie a absolutei indiferenţe dintre spirit şi materie, care e, în acelaşi timp, şi absoluta identitate dintre spirit şi natură, s-a născut, prin căderea în păcat – ceea ce înseamnă, după Schelling, smulgerea din această stare de

[466] W. Windeband, Op. cit., V. I, p. 290.

[467] *Joseph Souilhé*, „La Philosophie chrétienne", ed. Bloud, 1934 V. I, p. 142.

[468] *Joseph Souilhé, Op. cit.* V. I. p. 141.

indiferenţă – lumea sensibilă, care nu a constat, iniţial, în altceva decât în faptul că sufletul s-a perceput pe sine, s-a conceput, adică, în esenţa sa – „in seiner Selbstheit" – şi prin aceasta a trecut, a *căzut* din eternitate în temporalitate, încetând de a mai fi numai în Dumnezeu. E „păcatul originar" prin care se naşte lumea şi umanitatea. Procesul de desfăşurare a acestei căderi este creaţia sau *natura*; după cum reversul ei, adică reîntoarcerea spiritului către izvorul din care s-a despărţit, creează *istoria*. Acestea sunt cele două mari acte ale dramei universale: *căderea în păcat*, adică creaţia în ordinea naturii, şi *răscumpărarea* în ordinea culturii sau a istoriei, adică reîntoarcerea făpturii spre lumea primară spirituală, pentru a se reconcilia cu sursa din care s-a deprins. Dintre toate religiile, precizează Schelling, nici una nu reprezintă cu mai multă tărie de adevăr acest proces al creaţiei şi existenţei ca religia creştină, care, prin persoana lui Iisus Christos – mijlocitorul şi răscumpărătorul nu reprezintă decât infinitul întrupat în finit, pentru a-l readuce pe acesta din urmă în lumea infinită a indiferenţei, din care totul a pornit şi în care totul coexistă în liniştea eternă. Tonul şi concepţia lui Schelling este de data aceasta sub directă influenţă a misticului *Iacob Bohme* şi de aceea are un foarte accentuat colorit mistic, accent pe care-l vom găsi la Schelling şi atunci când el caută să transpună procesul creaţiei şi al răscumpărării, sau naturii şi istoriei, în cadrele Treimei creştine, Tatăl fiind principiul veşnicei existenţe, Fiul, veşnicia intrată în timp şi acţionând în el, iar Sf. Duh, veşnicia care tinde să se reîntoarcă iarăşi în sânul veşnicei existenţe. De asemenea, în contradicţie totală cu panteismul său, Schelling caută să salveze principiul libertăţii în ordinea spirituală, pentru a putea explica prezenţa răului în lume şi a salva respon-

sabilitatea noastră morală. Cu toate aceste sforţări de a acomoda vederile sale cu doctrina creştină, încercările lui Schelling rămân, în cea mai mare parte, infructuoase pentru teologie. Şi, deşi ar fi fost de aşteptat ca prestigiul lui să fi fost de un real sprijin pentru teologia creştină, aflată atunci într-o grea situaţie datorită influenţei distructive a kantianismului, felul fantastic şi adesea nebulos în care erau prezentate aceste probleme a făcut ca rolul lui faţă de teologia creştină a timpului să fi fost mai degrabă negativ, decât pozitiv.[469]

Ceea ce a rămas totuşi real de pe urma filosofiei lui Schelling pentru credinţa creştină a fost *categorica afirmare a existenţei lui Dumnezeu*, prezentată de Schelling ca absoluta necesitate a oricărei existenţe. Dovedirea acestei existenţe, afirmă el, nu se poate face însă decât pe calea ontologică a acelei intuiţii intelectuale rezervate filosofilor ca şi oamenilor de geniu, care, meditând adânc, trebuie să conchidă că identitatea dintre spirit şi natură duce în chip necesar la existenţa obiectivă a acelei supreme forme de spiritualitate care este Dumnezeu.

Schelling apare astfel ca un reprezentant de prim ordin şi apărător fără rezerve, nu numai al *posibilităţii*, dar şi al *valabilităţii* probei ontologice în dovedirea existenţei lui Dumnezeu. El o consideră chiar ca proba *prin excelenţă* a acestei dovediri. Prin el, mai mult ca prin Fichte, care îşi avea încă rezervele lui, calea barată de Kant este nu numai deschisă, dar şi energic păşită în sensul argumentării ontologice. Pe această cale se va mişca şi *Hegel*, indiferent dacă spre ea, şi pe ea, îl va duce şi influenţa lui Schelling, alături de cerinţele propriului său sistem. Influenţă care, fără a fi exagerată, a

[469] *Paul Deussen, Op. cit.*, p. 340.

fost totuşi. Aceasta, fără a scădea meritele şi originalitatea sistemului lui Hegel, de care ne vom şi ocupa în capitolul ce urmează.

Hegel şi problema argumentului ontologic

În Hegel[470] argumentarea ontologică are pe unul din cei mai străluciţi reprezentanţi ai ei din perioada postkantiană.

[470] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, născut în anul 1770, mort 1831, este unul din cele mai strălucite exemplare nu numai ale filosofiei germane, dar ale filosofiei în genere. Sistematizator de talia lui Aristotel, pentru lumea veche, şi a lui D'Aquino, pentru evul mediu, polihistor de talia lui Leibniz, de aceeaşi profunzime şi putere de analiză critică ca Immanuel Kant, pe care-l continuă în multe privinţe, îl depăşeşte în altele şi izbuteşte să-l înlocuiască chiar, pentru un timp, din locul de supremă comandă pe care-l deţinea în lumea filosofică germană. Georg Hegel s'a născut în Stuttgart, Germania, ca fiu al unui mic funcţionar, descendent dintr-o familie cu adânci şi încercate convingeri protestante. Destinat studiilor teologice, urmează timp de 5 ani, ca bursier, acelaşi vestit colegiu protestant din Tu bingen, în care va avea coleg, venit cu doi ani mai târziu, pe Schelling, cu care Hegel, deşi cu 5 ani mai în vârstă, leagă o strânsă prietenie, care se va păstra un timp şi după părăsirea colegiului, pe care Hegel îl absolvă în 1793. De la această dată şi până la 1800 Hegel, meditator privat, continuă a-şi aprofunda problemele filosofice, cărora li se dedicase, fără a întrerupe sau a neglija pe cele teologice. Din această perioadă de pregătire a lui Hegel avem de la el „O viaţă a lui Iisus", scrisă în 1795, şi diferite alte studii teologice, între care şi un tratat întitulat: „Der Geist des Christentums", compus în 1799; tot din această perioadă avem însă şi un prim plan al unui sistem de filosofie, ceea ce dovedeşte că tăcutul şi studiosul Hegel era preocupat încă de atunci de elaborarea viitorului său sistem de filosofie. În acest timp prietenul său Schelling, deşi mai tânăr ca el şi deşi absolvise cu doi ani mai târziu ca el, ajunsese deja o celebritate, având propriul său sistem şi strălucind de pe catedra universităţii din Iena. La această universitate Schelling cheamă în 1801 pe fostul său prieten, încredinţându-i redactarea alături de dânsul a „Jurnalului critic de filosofie". Peste doi ani Schelling e silit să plece din Iena. Rămas singur, Hegel îşi continuă activitatea filosofică ca simplu privat docent în 1805, ca profesor extraordinar până la 1807, când apăru

Acest fel de argumentare nu numai convenea raționalismului hegelian, dar ea se impunea ca o concluzie necesară a acestui sistem, conform căruia existența pură – Das reine Sein – nu e altceva decât cea mai înaltă formă a cugetării, iar cea mai înaltă formă de cugetare este identică Absolutului divin.[471] De aceea nu-i de mirare dacă Hegel, cu toate prevenirile criticismului kantian, va face larg credit argumentării ontologice în propriul său sistem. De asemenea

---

prima sa operă filosofică, de proporții mai vaste, acea faimoasă: „Fenomenologie a spiritului" ale cărei ultime pagini el le scrisese chiar în noaptea marii bătălii de la Iena, în care armatele lui Napoleon decideau soarta Germaniei și a Europei. Acest eveniment, care făcuse pe Fichte să părăsească preocupările-i strict filosofice și să se transforme în profetul de redeșteptare a nației sale, părăsind catedra pentru câmpul de luptă, îl lăsase, pare-se, indiferent pe Hegel. În mijlocul vâltorii și zăngănitului armelor, el trăia marea luptă cu sine însuși și cu ideile pe care căuta să le domine și să le închege într-un sistem căruia faimoasa „Fenomenologie" trebuia să-i servească de introducere lămuritoare, deși această „Fenomenologie" este una dintre cele mai greu de pătruns dintre toate operele lui Hegel, dintre care nici una nu se prea distinge prin claritate. Totuși războiul a avut și pentru Hegel o urmare neplăcută și imediată: pierderea catedrei de la Iena. Numit în 1808 rector al gimnaziului din Nürnberg, funcționează aici până în anul 1816 când, în urma publicării monumentalei sale „Logici" este chemat profesor la universitatea din Heildelberg întâi, și apoi, după doi ani, la Berlin. Faima sa deplin stabilită acum crescuse încă prin publicarea vestitei „Enciclopedii" în timpul șederii la Heildelberg și se desăvârșește prin apariția singurei sale opere publicate la Berlin: „Grundlinien einer Philosophie des Rechtes" în 1828. Operele ca și prelegerile sale de la catedră izbutiseră să atragă însă nu numai lumea studioasă din Germania, ci din mai toate țările europene. Această faimă i s-a păstrat neștirbită, până la timpuria sa moarte, survenită în 1831, când Hegel cade victimă epidemiei de holeră, în vârstă de numai 61 ani.

Cărui fapt se datorește marele răsunet pe care Hegel și filosofia sa l-a stârnit printre contemporani? Căci fapt e că nici unul dintre colegii săi nu s-a bucurat ca el de un atât de mare și de îndelungat răsunet în lumea filosofică a epocii sale. Faima lui Kant a venit relativ târziu și nici nu a fost de așa de mari proporții printre contemporani, cum a fost a lui Hegel. Fichte, care

problema Divinității, sau problema Absolutului, fiind preocuparea comună atât a teologiei, cât și a filosofiei, nu numai la Schelling sau Hegel, ci, în genere, la toți filosofii, fie raționaliști, fie idealiști, începând cu Platon sau cu Descartes, va găsi în Hegel pe unul dintre metafizicienii care au speculat la maximum această idee, făcând din ea axa de mișcare a celui mai formidabil sistem raționalist pe care-l cunoaște cugetarea umană. De aceea poate că înflorirea lui, dar mai

---

stârnise un atât de mare entuziasm la prima apariție a scrierilor sale, l-a pierdut curând, iar Schelling, într-un timp atât de gustat și apreciat, ajunsese încă din timpul activității sale la Berlin total ignorat. Cum se face că faima lui Hegel nu numai că s-a impus, dar s-a și menținut? Căci el nu era nici orator ca Fichte, nu avea nici acea exuberanță și poetică formă de expunere ca Schelling și nici nu avea măcar acea eleganță de catedră, pe care o avusese solitarul de la Königsberg. Căci iată cum îl descrie unul dintre auditorii și admiratorii săi. „Pe neobservate, Hegel devenise o mare forță în Berlin; ba chiar în întreaga Prusie. Era la modă ca să fie audiat. Bărbați din toate straturile și toate vârstele îi audiau prelegerile. Studenți din toate părțile Germaniei – și aproape din toate părțile Europei – stăteau la picioarele sale și ascultau cuvintele magice pe care Hegel hârcâind, tușind și strănutând, adesea repetându-se și luptând cu multe dificultăți de rostire, le descifra de pe notițele-i de cursuri. Adâncul conținutului acestor idei pătrundea însă toate spiritele, înflăcărate de cel mai curat entuziasm" (Rosenkranz: „Hegels Leben", cit. după P. Deussen, op. cit., B. II, 3, p. 348). Adâncimea ideilor era deci ceea ce îl impunea pe Hegel generației sale, cu toate neajunsurile fizice ale omului. Vestita sa metodă dialectică, unită cu o extraordinară bogăție de cunoștințe, culese din toate domeniile, în special din cel al istoriei, îl impunea tuturor. Hegel se ridicase încet, dar se pregătise temeinic. În timp ce Fichte și Schelling se impuseseră repede și din prima tinerețe, Hegel și-a așteptat timpul. „Filosofia sa, adânc meditată, a ieșit, parcă, gata înarmată, ca Minerva din capul lui Zeus", cum zice atât de plastic W. Windelband, și de aceea el nu a fost nevoit să-și schimbe cu timpul felul de gândire, ca Fichte sau Schelling, ci a rămas același, de la prima sa scriere și până la sfârșit. De aceea și influența lui nu s-a dezmințit față de cititorii și admiratorii săi. Hegel înseamnă cea mai desăvârșită biruință a puterii spiritului, a puterii ideii, în care el îmbracă toată existența și care, în sistemul său, își găsește cea mai înaltă și poate și cea mai aridă expresie. Raționalismul

ales prăbuşirea lui, a adus cu sine urmări atât de grave nu numai pentru filosofie, cât şi pentru teologia prea strâns legată de cugetarea şi metafizica hegeliană. Şi aceasta nu pentru că teologia creştină ar fi căutat să împace panteismul hegelian cu monoteimul creştin, pentru a utiliza în folosul ei metafizica raţionalistă hegeliană, cum se afirmă de atâţia dintre istoricii de filosofie[472], ci pentru că filosofia lui Hegel este organic religioasă, iar cugetarea lui profund creştină.

---

hegelian a fost ultima pânză vrăjită pe care metafizica a ţesut-o şi a aruncat-o deasupra realităţii. De aceea, dacă el a fost punctul culminant al idealismului, tot el a fost şi cel mai puternic motiv de decădere a acestui idealism. Atât s-a „filosofizat şi raţionalizat" prin Hegel, încât lumea s-a săturat şi s-a şi dezgustat de orice raţionalism. Şi mai ales de orice metafizică. De aici începe reacţia care va întrona în locul celui mai avântat raţionalism, cel mai cras pozitivism. Raţionalismul hegelian va produce pozitivismul comtian, după cum faimoasa dialectică spiritualistă a lui Hegel a dat naştere nu mai puţin faimoasei dialectici materialiste a lui *Karl Marx*. E ştiut doar că teoreticianul materialismului istoric fusese discipol a lui Hegel, făcând parte din acea extremă stângă pe care o înfiinţaseră discipolii cei mai de vază ai lui Hegel: fraţii Bauer, David Friederich Strauss şi Ludwig Feuerbach. Toţi aceştia, animaţi în primul rând de probleme religioase, cărora Hegel credea că le dăduse cea mai fericită dezlegare prin raţionalismul sau, au terminat prin a se declara inimici ireductibili ai doctrinei creştine, înfiinţând şi patronând acea vestită şcoală negativistă şi criticistă a exegezei raţionaliste de la Tübingen. Şi totuşi Hegel, care n-a încercat niciodată a renega sau a uita pe teologul din sine, făcuse din teologie accentul final şi realitatea ultimă a filosofiei sale. Creştinismul reprezenta, după dânsul, ultima formă a realităţii, a existenţei: împăcarea lui Dumnezeu cu natura şi cu Sine, adică totala confundare sau identificare între spiritul subiectiv şi cel obiectiv, acesta fiind scopul final al filosofiei sale. Raţionalismul lui Hegel a fost însă fatal creştinismului său. Raţionalizarea dusă la extrem a sistemului a dus la sfărâmarea şi eliminarea oricărui mister din religia creştină. Deşi Hegel n-a voit-o şi nici n-a dorit-o. El a fost un hotărât şi categoric apărător a temeiurilor fundamentale ale religiei şi în primul rând al existenţei lui Dumnezeu, din care el face cheia de boltă a sistemului său. De aceia atât în „Fenomenologia spiritului" cât şi în „Enciclopedie" şi mai ales în „Filosofia religiei", ca şi în toată vasta lui operă publicată după moarte de discipolii săi, problema existenţei

Hegel nu este numai un cugetător cu simple aderenţe şi simple simpatii pentru religia creştină, ci creştinismul lui este cheia de înţelegere a „celui mai reprezentativ dintre filosofii protestantismului", cum remarcă şi accentuează aceasta *Richard Kroner* în profundul şi detaliatul său studiu, dedicat evoluţiei cugetării filosofice de la Kant la Hegel.[473] Fără această luare în considerare a notei religioase, filosofia lui Hegel nici nu se poate înţelege. „Dumnezeu este spirit – acest cuvânt al Evangheliei stă la începutul filosofiei lui Hegel cu aceeaşi tărie şi cu acelaşi înţeles cu care Dumnezeu-Cuvântul stă la începutul Evangheliei lui Ioan"[474], precizează Richard Kroner, pe care l-am citat, şi pe care-l voi mai cita în legătură cu Hegel, el fiind, alături de *Kuno Fischer*, unul din cei mai adânci cunoscători ai filosofiei hegeliene, în toată complexitatea, ramificaţiile şi afinităţile ei. „Şi dacă Thomas D'Aquino este socotit drept cel mai repre-

---

lui Dumnezeu este aceea care-l preocupă în chip deosebit şi permanent. Raţionalismul său se găsea aici în larg, deşi tocmai aici el îşi vădea şi insuficienţa. În materie de religie omul nu vrea numai să raţionalizeze, ci să şi trăiască, să simtă. De aici reacţiunea „filosofiei credinţei" a lui Iacobi, ca şi a „iraţionalismului" religios a lui Schleiermacher, faţă de raţionalismul hegelian. Totuşi, pentru sfera pură a ideilor, construcţia raţionalistă a lui Hegel rămâne şi astăzi de o impresionantă putere de seducţie şi odată cu reînvierea neo-hegelianismului se observă şi o recrudescenţă a „raţionalismului teologic" chiar în acele cercuri care-şi închiseseră ermetic porţile pentru orice speculaţie teologică. Hegelianismul încă nu şi-a spus ultimul cuvânt în atelierul cugetării filosofice. Iar teologia are de câştigat încă din această severă disciplină a raţiunii şi frământare a ideilor puse în sprijinul ideii absolute care este Dumnezeu.

[471] (de la pag. 440) *Georg Runze, Op. cit.*, p. 113.

[472] (de la pag. 442) *Paul Deussen, Op. cit.*, B. II 3, p. 248.

[473] *R. Kroner*, „Von Kant bis Hegel", 2. B, Tübingen, 1924.

[474] R. Kroner, *„Von Kant bis Hegel", B. II, pp. 203-296.*

zentativ geniu sistematizator al catolicismului, Hegel are același rol în sânul protestantismului. Deoarece, ca și D'Aquino, el caută să dea, și izbutește să dea, marea sinteză a celor două culturi: antică și creștină, din perioada de la Renaștere și Reformă și până la el. Cu singura deosebire că D'Aquino a avut drept model spiritul elen al lui Aristot, iar Hegel spiritul critic al lui Immanuel Kant."[475] Căci, după cum au dovedit-o scrierile din tinerețe ale lui Hegel, formarea sa intelectuală a stat sub o dublă influență, egal de puternică: cea teologică protestantă și cea antică clasică, influență care se găsea și în filosofia lui Kant-Fichte pe de o parte, și în cea a lui Schelling pe de altă parte. A împăca aceste două sisteme de cugetare, aceste două lumi, a fost țelul, cu precizie urmat, al speculațiilor filosofice ale lui Hegel.[476]

Fără această justă înțelegere a fondului religios din cugetarea lui Hegel numai cu greu se poate înțelege filosofia lui. Această caracteristică a cugetării marelui raționalist nu se constată, de altfel, numai la început, în perioada sa de formare; ci ea l-a preocupat și stăpânit toată viața, răsfrângându-se în toată opera sa filosofică. Din această pricină același Richard Kroner, care nu e un teolog, ba din contră, cu totul străin cercurilor și preocupărilor teologice, este silit să afirme că „oricât de puternică este directiva istorică în cugetarea lui Hegel, totuși cea religioasă e și mai puternică, și că împăcarea dintre știință și credință prin ridicarea lor într-o unitară sinteză a fost fundamentalul scop al filosofiei hegeliene". Scop pe care Hegel credea că l-a și ajuns atunci când el punea în religia *creștină penultima* treaptă pe care o are de

[475] *R. Kroner, Op. cit.*, B. II, p. 259.
[476] *R. Kroner, Op. cit.*, B. II, p. 259.

parcurs spiritul uman, în drumu-i de reîntoarcere spre absolut. Ultima treaptă era rezervată de Hegel filosofiei, în înțelesul ei de *supremă teologie*. Căci religia și filosofia au la Hegel același obiect. „Filosofia – zice el – are drept scop cunoașterea adevărului, deci: cunoașterea lui Dumnezeu, Dumnezeu fiind supremul adevăr. Rostul unic al filosofiei, care este identică teologiei, este de a evidenția *rațiunea* religiei; iar dacă i se aduce filosofiei obiecția că ea se suprapune, astfel, religiei, obiecția e falsă, întrucât filosofia are același conținut ca și religia, numai că filosofia îl redă sub forma *cugetării*, pe când religia sub forma *reprezentării*".[477] De aceea, dacă, după părerea curentă – părere într-o anumită măsură îndreptățită – crearea filosofiei istoriei este cel mai de seamă dintre meritele lui Hegel pentru cugetarea umană, filosofia religiei este totuși expresia cea mai înaltă a operei lui, chiar dacă, ca realizare, ea n-a ajuns la acea desăvârșire pe care o îmbracă filosofia lui istorică.[478]

Fapt este că filosofia lui Hegel nu poate fi înțeleasă în țelurile ei și nici în temeiurile și structura ei, dacă se face abstracție de nota-i adânc și specific religioasă.[479]

[477] *R. Kroner, Op. cit.*, B. II, p. 262-263.
[478] Hegel nu și-a publicat el însuși opera sa, anume închinată problemelor religioase, între care și acea „filosofie a religiei", care a făcut obiectul preocupărilor și prelegerilor sale dintre anii 1821 și 1831, anul morții sale. După notele luate de studenți, note revăzute însă de Hegel, admiratorii săi au publicat în 1832 „Filosofia religiei" în două volume. La această „Filosofie a religiei" se adaugă, de obicei, și cele 16 prelegeri dedicate de Hegel exclusiv dovediri existenței lui Dumnezeu: „Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes", și care formează un corp aparte.
[479] Asupra importanței factorului religios în filosofia lui Hegel a atras atenția la noi D-l *D. D. Roșca*, atât in studiul despre Hegel pe care D-sa îl publică în „Istoria filosofiei moderne" editată de „Societatea română de Filosofie, vol. II, p. 279-280, cât și în studiul său asupra unei lucrări din

Această necesitate se iveşte chiar de la început, adică de la fixarea termenilor fundamentali cu care Hegel operează în construirea sistemului său: existenţă şi esenţă – Sein und Wesen, concept şi reprezentare – Begriff und Vorstellung, realitate şi idee – Wirklichkeit und Idee etc. Aceşti termeni trebuie luaţi şi înţeleşi în sensul şi conţinutul pe care li le atribuie Hegel, deoarece numai aşa se poate înţelege atât sensul cugetării lui, cât şi deosebirea de Fichte şi de Schelling, faţă de care, dacă are multe puncte de contact, are şi atâtea fundamentale puncte de deosebire.

În primul rând termenul de *existenţă*, care joacă un rol atât de precumpănitor în toată filosofla postkantiană, şi de care Hegel se ocupă, în special, în „Logica" sa[480], înseamnă

tinereţe a lui Hegel: „Viaţa lui Isus", studiu apărut în limba franceză, editura Gamber, Paris, împreună cu traducerea lucrării citate. Această „Viaţă a lui Isus" ca şi alte studii cu caracter teologic din prima tinereţe a lui Hegel – rămase multă vreme în manuscris şi deci necunoscute unor cercuri mai largi – aruncă o nouă lumină asupra cugetării hegeliene, ca şi asupra valorificării factorului religios în pregătirea şi elaborarea sistemului său de cugetare. În ceea ce priveşte în special această „Viaţă a lui Isus" se poate spune că prin ea Hegel a deschis drumul acelor nenumărate „Vieţi ale lui Isus" scrise de discipolii de stânga din şcoala sa, cum au fost fraţii Bauer, David Fr. Strauss şi compania, concepute şi scrise toate în acelaşi sens „raţionalist", pe care-l adoptase Hegel în scrierea sa. Fireşte, tonul diferă. Hegel este mai reţinut şi cuviincios. „Discipolii" lui l-au depăşit, dând naştere acelei întregi literaturi de scandal raţionalist, răsărit în jurul problemei „vieţii lui Isus", care au ajuns până la fantezistele scrieri ale unui Drews şi Couchoud, din timpurile de astăzi.

[480] Prin „Logică" înţelegem aici „Logica cea mare" a lui Hegel sau „Logica ştiinţifică", aşa cum o intitulează el, apărută în trei volume, în timpul şederii lui la Nürnberg şi care conţine, propriu-zis, expunerea sistematică a metafizicii hegeliene. Capitolul cu care se deschide această logică este cel al existenţei. Spre deosebire de această logică, Hegel are o altă logică, aşa-numita „logică mică", care cuprinde lecţiile predate de Hegel cât a lucrat ca profesor la Gimnaziul din Nürnberg şi care este publicată între „ştiinţele propedeutice" ale lui Hegel.

la el, spre deosebire de existenţa pozitivă, determinată, sau de *esenţă* – Wesen, simpla poziţie, sau modalitate de „a fi", fără vreo altă determinare, care determinare revine numai existenţelor concrete. E ceea ce numeşte Hegel „existenţa pură" – Das reine Sein – sau existenţa în sine – Das Sein an sich –, sau: *„fiinţarea pur şi simplu"*. Sub această formă, existenţa, goală de orice conţinut şi lipsită de orice determinare, este identică cu *non-existenţa*, această identitate dintre fiinţare şi nefiinţare însemnând suprema formă de nedeterminare a existenţei.

Dar tocmai din afirmarea, din punerea acestei echivalenţe dintre existenţă şi non-existenţă, adică din afirmaţia că existenţa *este* identică cu non-existenţa, acest „este" copulativ nu mai aparţine existenţei pure, total nedeterminată, ci el implică o primă determinare, acest „este" indicând, de data aceasta, ceva *pozitiv*, adică existenţa *raportului* de identitate dintre existenţă şi non-existenţă. El este deci ceva mai mult decât o simplă *punere* a existenţei; e *o afirmare asupra ei*. Deci un adevăr şi o nouă poziţie a fiinţării şi în acelaşi timp şi o *sinteză* a celor două poziţii anterioare şi contrare: existenţă şi inexistenţă, în o *a treia poziţie*, aceea a *devenirii*. Fiindcă numai în devenire ceea ce nu este *este*, şi ceea ce este nu mai este,[481] aşa după cum exemplifică Hegel, „copilul, devenind adolescent, n-a încetat de a fi copil şi totuşi nu mai este copil, devenind tânăr, fiind şi una şi alta în acelaşi proces al devenirii".[482] Punerea sau sesizarea acestui prim act al existenţei, care e în acelaşi timp şi un prim moment de manifestare a Spiritului, a Logosului,[483] cuprinde

[481] *W. Windelband*, Op. cit., p. 337, B. I.

[482] *R. Falckenberg*, Op. cit., p. 441.

[483] *R. Kroner, Op. cit.*, B.II, pp. 297-442

în sine nu numai toată desfăşurarea existenţelor reale sau a *esenţelor*, sau – ceea ce e totuna – a *realităţii*, dar şi *motivarea* raţională, sau *dialectica* acestei naşteri şi treceri, acestei necesare deveniri, de la fiinţarea total nedeterminată, care este un simplu fapt de conştiinţă, şi până la existenţa absolută, care e şi cea mai determinată, şi care este Spiritul absolut sau Dumnezeu.[484]

Prin această primă determinare, introdusă în existenţa pură, în „existenţa în sine" – cum sună termenul favorit al lui Hegel – s-a făcut nu numai transformarea existenţei în *devenire*, dar şi a existenţei în *esenţă* – Wesen. „Existenţa în sine" devine acum „existenţă pentru sine", deci obiect „adică ceva mijlocit faţă de existenţa pură şi ceva determinat faţă de existenţa nedeterminată". Acest fel de existenţă este existenţa *reală*, faţă de fiinţarea abstractă şi pur formală. Este „Das Dasein" faţă de simplul „Sein". E forma obiectivă a existenţei, e acel „ altfel de a fi" – Das Anders-Sein al „simplei fiinţări în sine" al existenţei pure. Acest „Dasein" sau „Andersein" este denumit de Hegel esenţă – Wesen şi înseamnă *existenţa reală* – Wirklichkeit – a lucrurilor, spre deosebire de existenţa nedeterminată şi pur formală.

Sinteza dintre existenţă şi esenţă formează *conceptul*, care, cu cât este mai determinat, cu atât este mai concret şi deci mai apropiat de realitate, de *viaţă*. În înţeles hegelian, deci, conceptele nu sunt pure *abstracţii*. Ele nu îndepărtează de viaţă, ci apropie de ea *ideile*, care sunt şi cele mai generale dintre concepte, sunt şi cele mai pline de determinările esenţei şi ca atare mult mai apropiate de realitatea vieţii. Conceptele nu sunt la Hegel simple scheme logico-

[484] *P. Deussen, Op. cit.*, B. II, 3. p. 352

formale, ci adevărate entităţi sau forţe creatoare, care, prin întreitul joc dialectic al tezei, antitezei şi sintezei, fac să se desfăşoare tot procesul realităţii, care, „plecând de la cel mai lipsit de conţinut concept al realităţii – Das reine Sein –, se ridică din ce în ce mai sus, umplându-se tot mai mult de conţinut, ajungând până la ideea absolută, care e Dumnezeu, spiritul absolut, sursa şi scopul suprem al întregii realităţi şi al întregii existenţe".[485] Aceasta e faimoasa *dialectică a ideilor*, care creează, în virtutea acestei desfăşurări interioare a conceptelor, întreaga realitate, atât pe cea subiectivă, din lumea ideilor, cât şi pe cea obiectivă, din lumea naturii.

Dar dacă lucrurile sau existenţele concrete şi determinate nu sunt decât „idei obiectivizate", iar lumea existenţelor concrete nu e altceva decât „reflexul determinărilor interioare ale ideilor"[486] atunci formele interioare, pe care spiritul le naşte prin forţa propriei sale dialectici, sunt şi forme constitutive sau *categorii* ale realităţii.[487] „Infinitatea lucrurilor în treptata lor succesiune dialectică nu este altceva decât reflexul spiritului absolut, a cărui caracteristică este ca, scindându-se, să se reconstituie într-o nouă unitate, reîntorcându-se astfel în sine".[488] Aşa că, de fapt, tot procesul existenţei nu este altceva decât trecerea spiritului absolut prin spiritul nostru subiectiv, în formele obiective ale naturii, pentru ca, respiritualizate, să se reîntoarcă la conştiinţa de sine şi apoi la cea de Dumnezeu. În fond, toată această lu-

[485] *Richard Falckenberg*, Op. cit., pp. 352-458.
[486] *Richard Falckenberg*, *Op. cit.*, pp. 439, 442.
[487] *W. Windelband*, Op. cit., B. II, p. 327.
[488] *W. Windelband*, Op. cit., B. II, p. 327-328.

me „există", fiindcă e *raţională;* şi este *raţională,* fiindcă este opera raţiunii supreme, a lui Dumnezeu.[489]

Această treptată autodesfăşurare a „fiinţării" o expune Hegel, pentru prima dată, în „Fenomenologia" sa, pentru ca să o reia şi să o redea mai detailat în „Logică", pentru realitatea subiectivă şi în „Enciclopedie" sau „Filosofia naturii" pentru realitatea obiectivă; urmând ca, sub forma absolută, a conştiinţei reîntoarsă în sine, să o expună în cele trei Filosofii ale sale: Filosofia Dreptului, Filosofia Istoriei şi Filosofia Religiei.

În linii generale acesta ar fi firul cugetării lui Hegel, în care, după cum se vede, ideea de Dumnezeu şi manifestarea Lui în lume joacă rolul de căpetenie. Se înţelege atunci că ideea de Dumnezeu şi problema existenţei Lui nu mai sunt pentru Hegel *chestiuni* secundare şi incidentale, ci de importanţă capitală. Dumnezeu – suprema formă a existenţei, nedeterminat de nimic decât de Sine Însuşi[490], „supremul concept cuprinzând în sine toate conceptele" – Inbegriff aller Begriffen[491] – din al cărui triadic proces de autodesfăşurare se creează existenţa determinată, care, în fond, nu e altceva decât desfăşurarea acestui absolut în care ele au preexistat[492] şi către care prin acelaşi neîncetat proces de autodesfăşurare, care e în acelaşi timp şi un permanent

[489] *Richard Falckenberg, Op. cit.*, pp. 439, 442.

[490] *Hegel*: „Philosophie de la Religion", trad. fr., Ed. Véra, T. I, p. 141 şi următoarele din capit. „Dieu"; şi pp. 266-267, cap.: „Dialectique de la représentation".

[491] *Hermann Glockner*: Der Begriff în Hegels Philosophie" – Mohr, Tübingen, 1924, cap. „Wandlungen des Begriffs", p. 1 şi următoarele; idem: *R. Kronner, op. cit.*, B. II, p. 444 şi următoarele; idem *R. Falckenberg, op. cit.*, p. 441.

[492] *Paul Deussen, Op. cit.*, B. II, 3, p. 354 şi *R. Falckenberg, Op. cit.*, p. 441.

urcuş de spiritualizare, se vor întoarce iarăşi[493], ca şi cunoaşterea Lui în raportul Lui cu lumea şi cu noi, sunt probleme esenţiale pentru raţionalismul hegelian. De aceea, Hegel nu acceptă teza kantiană despre imposibilitatea cunoaşterii teoretice a lui Dumnezeu şi nici transformarea ideii de Dumnezeu într-o simplă idee normatoare. Cum nu acceptă nici transpunerea ei în domeniul practico-etic, transpunere preconizată de Kant şi cu atâta entuziasm acceptată de Fichte. Ci, păstrându-i întreaga ţinută teoretică, Hegel aşază problema absolutului divin în fruntea tuturor operelor sale, tratând-o ca „supremă existenţă" şi „supremă esenţă", sau „concept al conceptelor" în „Logica" sa; ca „auto-manifestare în lumea *subiectivă*", în „Fenomenologia" sa, sau în cea *obiectivă* a realităţilor în „Enciclopedia" sa; şi ca revenire şi ridicare spre trinitatea deplină a spiritului absolut în „Filosofia Istoriei" şi „Filosofia Religiei".

În chip deosebit însă „Filosofia Religiei" – cum e şi firesc, de altfel, – are ca preocupare specială ideea de Dumnezeu şi existenţa ei, fie în conştiinţa noastră subiectivă, fie în manifestarea ei *obiectivă*. Respingând şi combătând părerea acelora care consideră pe Dumnezeu ca o simplă stare de trăire, ca un simplu sentiment, aşa cum făceau în special *Schleiermacher* şi *Iacobi,* Hegel restituie religiei caracterul intelectual şi raţional, reintegrând noţiunea de Dumnezeu în rândul conceptelor şi făcând din el nu numai supremul concept, dar şi sursa tuturor conceptelor şi a tuturor existenţelor. „Dumnezeu, în universalitatea sa – accentuează Hegel –, este spiritul absolut, fiinţa absolută, care singură există şi tot

[493] *R. Falckenberg, Op. cit.*, B II, şi 3, p. 442 şi *W. Windelband, op. cit.* B II, p.327.

ce există își are rădăcinile în această unitate care nu există decât prin Sine Însuși".[494] „Închis în Sine și nedeterminat decât de Sine, Dumnezeu se determină în raport cu conștiința noastră subiectivă sau obiectivă, față de care El apare ca obiect de credință, de sentiment, de reprezentare și de cunoaștere"[495] și deci este și trebuie să fie obiect și al cugetării noastre și nu numai al sentimentului și al cunoașterii și nu numai al trăirii. Cugetarea este terenul „propriu și exclusiv" al ideii de Dumnezeu, accentuează Hegel – „căci a cugeta pe Dumnezeu înseamnă a te ridica deasupra lucrurilor sensibile exterioare și interioare, deasupra simplului sentiment, în regiunea ființării pure, a ființării identice numai cu Sine Însuși, adică în regiunea universalului".[496]

Respingând denumirea de panteism ce s-a dat acestei universalități a ideii de Dumnezeu și revendicând denumirea de „substanționalism", ca mai proprie sistemului său de gândire[497], Hegel accentuează că ideea de Dumnezeu trebuie să fie nu numai obiectul preocupărilor noastre, dar și al *cunoașterii* noastre. Cunoaștere care nu e numai posibilă, dar și *necesară*, adaugă Hegel. Nu însă în sensul unei sesizări imediate a acelei „intuiții intelectuale" preconizată de Schelling – și contra căreia Hegel ia poziție categorică – ci a singurei cunoașteri posibile, *mediate și imediate*[498], pe

[494] *Hegel*, „Philosophie de la Religion", trad. fr., Véra, t. I, pp. 141-142.
[495] *Hegel, Op. cit.*, t. II, p. 144 – „Gott ist in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend gegeben" sunt cuvintele proprii ale lui Hegel.
[496] *Hegel, Op. cit.*, t. II, p. 145.
[497] *Hegel, Op. cit.*, t. I, p. 148.
[498] *Hegel* pare a agreea aici numai cunoașterea *imediată*. De fapt aceasta e cunoașterea comună și deci cea religioasă, care ajunge de la finit și contingent la ideea de Dumnezeu. Există însă și o cale a unei *demonstrări* – nu intuiri – *imediate, și* care constituie proba filosofică, care e cea *ontologică*.

care o putem avea despre Dumnezeu, „dacă El e socotit ca fiind ceva diferit de propriul nostru eu". Căci numai în acest caz, El poate fi obiect al cunoașterii noastre.[499] O astfel de cunoaștere obiectivă – și numai de o astfel de cunoaștere e vorba aici, nu se poate face decât prin stabilirea unui „raport de conexiune" între Dumnezeu, așa cum este El în Sine, și între prezentarea sau determinarea Lui în conștiința noastră. O astfel de cunoaștere nu poate fi, în primul rând, decât o cunoaștere *mediată*, iar forma ce o va îmbrăca, cea *silogistică*.[500] „A stabili o conexiune, zice Hegel, înseamnă, în genere, a dovedi; dar conexinea aceasta între „Dumnezeu ca Dumnezeu" și între „existență ca existență" – l'être en tant qu'être – se face în felurite chipuri ți de aici și *diversitatea* probelor despre existența lui Dumnezeu".[501]

Mai întâi această conexiune poate fi pur *exterioară* și mecanică. Spre exemplu, acoperișul unei case constituie o conexiune cu totul exterioară cu casa însăși, deoarece această conexiune, dacă e cu totul *utilă*, nu e la fel de *necesară*. Sunt însă conexiuni *interioare*, cum sunt cele geometrice, care implică o *necesitate* a raporturilor dintre două lucruri sau date. Spre exemplu, dat fiind un triunghi dreptunghic e dat și raportul dintre pătratul ipotenuzei și pătratul catetelor. Termenii se presupun și se reclamă aici unul pe altul. Această conexiune, deși necesară, nu aparține însă lucrurilor, ci nouă înșine; este deci o conexiune cu necesitate *subiectivă*. „Atari demonstrații și conexiuni sunt improprii însă, când e vorba fie de conexiunea determinărilor lui Dumnezeu în ele

[499] *Hegel, Op. cit.*, vol. I, p. 265.
[500] *Hegel, Op. cit.*, vol. I, p. 265.
[501] *Hegel*, „Philosophie de la Religion", vol. I, p. 267.

însele, fie de conexiunea cunoştiinţei noastre despre Dumnezeu şi determinările sale".[502] În cazurile date, noi plecăm de la anumite presupoziţii, de la anumite condiţii sigure, şi anume că un triunghi sau un unghi drept *sunt* – sau există, şi rezultatul este dat ca depinzând de presupoziţiile date.[503] „Proba geometrică este, fără îndoială, proba perfectă a acestui fel de demonstrare prin conexiune" – zice Hegel[504] – „dar insuficientă când e vorba să fie aplicată la ideea de Dumnezeu", precizează el cu vădit accent polemic contra probei geometrice carteziene. Fiindcă, oricum ar fi formulată această probă, fundamentul pe care ea se reazemă e clădit tot pe ideea de infinit şi Dumnezeu apare ca o consecinţă şi deci depinde de ideea de finit. Dumnezeu sau infinitul nu poate fi dedus însă din finit; şi tocmai această deducere face atât insuficienţa cât şi artificialitatea acestui fel de probă.[505]

A deduce însă de aici – ţine să precizeze Hegel – că procedeul ridicării de la finit către infinit este lipsit de orice fel de valoare în demonstrarea existenţei lui Dumnezeu ar fi totuşi o exagerare, contra căreia protestează conştiinţa universală a umanităţii. „Omul contemplă lumea şi, ca fiinţă cugetătoare, negăsind satisfacţie în contingenţa lucrurilor, el se ridică de la fiinţa finită la fiinţa absolut necesară, conchizând că, întrucât o fiinţă finită este şi o fiinţă contingentă, trebuie să existe şi o fiinţă necesară în sine şi pentru sine, care să fie raţiunea acestei existenţe contingente. Acesta este drumul

[502] *Hegel, Op. cit.*, p. 269.

[503] *Hegel, Op. cit.*, p. 270.

[504] *Hegel, Op. cit.*, p. 270.

[505] *Hegel, Op. cit.*, p. 270

obişnuit al raţiunii umane şi această demonstrare a existenţei lui Dumnezeu nu este altceva decât redarea acestei ascensiuni către infinit a raţiunii noastre, a spiritului nostru".[506] Acest drum omenirea l-a urmat şi-l va urma întotdeauna. „Fiindcă – zice Hegel – organismele ce se află în lume sunt – ca fiinţe vieţuitoare – astfel organizate, încât, deşi au o unitate şi o armonie a diferitelor părţi componente, totuşi ele simt nevoia unor lucruri exterioare de care depind; lucruri care-şi au existenţa lor proprie cu totul independentă faţă de aceste organisme, cu care se găsesc totuşi într-un armonic acord. Spre exemplu: vieţuitoarea şi aerul etc. Acest acord presupune însă o activitate care-l produce şi o activitate care lucrează în vederea unui scop. De aici acea înţelepciune divină care lucrează în natură şi care se manifestă în această existenţă miraculoasă care este organismul viu şi în armonia care există între el şi obiectele exterioare lui. Contemplarea acestei armonii şi a acestui acord este aceea care a făcut şi va face întotdeauna ca omul să se ridice la conştiinţa de Dumnezeu"[507] – conchide Hegel, expunând şi justificând în acelaşi timp cele două forme ale argumentării cosmologice în sprijinul dovedirii existenţei lui Dumnezeu, *argumentul* cosmologic propriu-zis, întemeiat pe elementul contingenţei şi argumentul teleologic, întemeiat pe evidenţa scopurilor din lume. Aceste argumente *mediate* le dezvoltă Hegel mai pe larg în partea ultimă a filosofiei religiei, parte în care el se ocupă anume cu argumentele raţionale ale existenţei lui Dumnezeu. Fondul argumentării hegeliene rămâne însă acelaşi, atât aici, cât şi în

[506] *Hegel, Op. cit.*, vol. I, p. 271.

[507] *Hegel, Op. cit.*, vol. I, p. 271.

„Enciclopedia" sa, în care găsim acelaşi fel de argumentare. Fel de argumentare care nu e lipsit de o întreagă serie de obiecţii ce i se pot aduce, adaugă Hegel, deşi calea lui este calea clasică urmată de omenire pentru ridicarea către infinitul Fiinţei Divine şi care este *religia însăşi*[508] şi obiecţiunile care se pot aduce şi trebuie să se aducă acestui fel de argumentare sunt următoarele: prima, că sub orice formă s-ar prezenta, ea are caracter *subiectiv* şi, a doua, că ea pleacă de la finit către infinit. Şi marea întrebare este dacă, şi cât, infinitul se lasă dedus, argumentat, dovedit, demonstrat prin şi din finit. Din această cauză Hegel refuză a atribui o prea mare valoare demonstrativă chiar *argumentului moral*, cu tot prestigiul cu care-l investise Kant. Sursa lui nu este decât subiectivismul finit al conştiinţei noastre, care din considerarea conceptelor de bine şi rău se ridică la necesitatea existenţei fiinţei divine. Din această cauză argumentul moral nu poate avea mai multă valoare demonstrativă decât celelalte argumente cosmologice, conchide Hegel.[509] E o mare lipsă, de altfel, a tuturor argumentelor cosmologice, care, dacă au valoarea unei necesare conexiuni *subiective*, nu o au şi pe cea obiectivă, care nu poate să derive decât din însăşi natura infinită a Divinităţii, din considerarea ei ca fiinţă în sine şi pentru sine. Or, această cale n-o poate furniza decât *proba ontologică*, în care existenţa lui Dumnezea decurge din însuşi conceptul de Dumnezeu, concept în care Dumnezeu şi existenţa sunt unul şi acelaşi lucru, fiindcă numai în absolut conceptul existenţei şi existenţa însăşi sunt unul şi acelaşi lucru.

Această identitate dintre concept şi existenţă în fiinţa lui Dumnezeu nu este un simplu *paralogism*, sau o simplă afirmaţie fără conţinut, cum credea Kant, ţine să precizeze Hegel. Referindu-se la obiecţia lui Kant, „că existenţa în sine nu poate fi conţinută în concept şi ca atare nici nu poate fi dedusă dintr-un concept, oricare ar fi acela"[510] – obiecţie pe care Kant o prezentase plastic prin acea „sută de taleri din buzunar, care n-ar avea nimic comun cu suta de taleri din cap, adică din concept" – Hegel replică, apărând valabilitatea argumentului ontologic: „Obiecţia lui Kant nu e valabilă, deoarece trebuie luat în considerare faptul că, atunci când e vorba de Dumnezeu, acesta este un obiect de altă esenţă, de altă specie – anderer Art – decât suta de taleri şi oricare alt concept, reprezentare, sau orice altfel de nume vreţi să-i daţi. De fapt, tot ce este finit, este *acest ceva* şi numai *acesta*, aşa că existenţa acestui ceva este deosebită de conceptul său. *Dumnezeu însă trebuie să fie, în chip expres, acel ceva care nu poate fi cugetat decât ca existând şi care închide existenţa în însuşi conceptul său.* Căci această unitate a conceptului cu existenţa este ceea ce face caracteristica conceptului despre Dumnezeu".[511]

În aceste cuvinte avem, de fapt, formularea argumentului ontologic al lui Hegel, deşi, după cum am mai spus, Hegel n-a ţinut să dea o formulare a sa proprie acestui fel de argumentare. Formularea subliniată de noi pare a se apropia mai ales de cea dată de Anselm, deşi Hegel impută tocmai acestei formulări eroarea de a fi despărţit existenţa de esenţa lui Dumnezeu, tratând existenţa lui Dumnzeu ca o simplă presupoziţie, când, de fapt, în fiinţa lui Dumnezeu

[508] *Hegel, Op. cit.*, p. 161.

[509] *Hegel, Op. cit.*, pp. 280 şi următoarele.

[510] *Georg Runze*: „Der ontol. Gottesbeweis", p. 114.

[511] *Hegel*: „Encyklopädie" § 51; vezi *şi Rudolf Eisler*, Phil. Wörterbuch B. II, p. 953

ele sunt *inseparabile*. Este o simplă părere – şi o greşită părere, accentuează Hegel – când se afirmă despre conceptul de Dumnezeu că ar fi ceva străin sau separat de existenţa lui şi că aceasta i-ar reveni drept ceva exterior, ca o determinare din afară de propria sa sferă. Părerea e greşită deoarece, după cum am arătat, la Hegel conceptul nu este ceva formal şi static, o pură abstracţie, ci, în primul rând, conceptul e activitatea, capacitatea existenţei de a se situa identică sie înseşi, aşa că existenţa este inseparabilă conceptului. Conceptul fără existenţă este ceva unilateral, incomplet şi neadevărat, cum este şi cazul existenţelor finite, care-şi primesc conceptele lor de la conceptul pur al „existenţei în sine şi pentru sine" şi a căror „finitate" constă tocmai în faptul că, la ele, conceptul lor şi conceptul existenţei lor sunt două noţiuni deosebite; ceea ce nu e cazul cu Dumnezeu, sau conceptul pur, a cărui eternă activitate este *de a fi* mereu identic cu sine şi aceasta în toată libertatea.[512]

Şi, deşi orice cunoaştere este, după Hegel, ceva mediat, mijlocit, totuşi despre acest *singur concept al lui Dumnezeu* – convine Hegel – „avem nu numai conştiinţa, dar şi *ştiinţa imediată* că infinitul, veşnicul Dumnezeu este în reprezentarea noastră *şi există* şi că în conştiinţa noastră *siguranţa existenţei* lui Dumnezeu este nemijlocit dată şi de nedespărţit de reprezentarea ce o avem despre Dumnezeu".[513]

[512] *Georg Runze, Op. cit.*, pp. 114-115; vezi şi *Hegel*, Religionsphilosophie, trad. franc., Véra, vol. II, pp. 132-133, B II, pp. 427-475 şi 479-482.

[513] *Hegel*, „Encyklopädie", § 64, 68, 76, 193. Propriile cuvinte ale lui Hegel sunt: „Das, was dieses unmitelbare Wissen weiss, ist, dass das unendliche, ewige Gott, das in unserer Vorstellung ist, *auch ist*".

Prin aceasta Hegel nu numai că recunoaşte valoarea argumentului ontologic, dar îi asigură şi o sursă proprie de cunoaştere. Acest singur fel de cunoaştere e scutit de imperfecţiunea şi subiectivismul cunoaşterii mediate a celorlalte argumente, care au meritul de a fi ridicat pe om şi umanitate la ideea de Dumnezeu, dar a cărui cunoaştere deplină şi adevărată nu ne-o oferă decât *cunoaşterea ontologică*, care e şi cunoaşterea filosofică prin excelenţă şi care nu mai pleacă de la finitatea lumii şi a omului spre infinitatea absolută a lui Dumnezeu, *ci din realitatea primordială a absolutei unităţi dintre concept şi existenţă din fiinţa lui Dumnezeu, aşa cum este în Sine*, fără nici o determinare faţă de noi sau faţă de lume. Acest fel de cunoaştere o numeşte Hegel cunoaşterea *filosofică* despre Dumnezeu, deosebită de cea religioasă, izvorâtă – aceasta din urmă – din reflexia asupra lumii sau asupra noastră, reflexie care a şi dus la conştiinţa de sine şi la conştiinţa de Dumnezeu, adică la religie. Deşi nici această cunoaştere filosofică sau ontologică nu rămâne suspendată în aer şi fără nici o posibilitate de progres sau de determinare spre un fel mai concret de cunoaştere. Acest prim concept al existenţei pure conţine în sine tot dinamismul dialectic al ideilor, deoarece din simplul fapt al punerii lui Dumnezeu ca identic cu sine şi opus la tot ceea ce nu este El, sau este în afară de El, înseamnă şi prima declanşare a procesului de naştere a ideilor şi deci a *realităţii*, fără ca prin această naştere sau producere raţională a acestei realităţi Dumnezeu să se împartă pe Sine, confundându-se cu lumea.

În aceasta şi constă deosebirea *panlogismului* hegelian de *panteismul* spinozist şi, în parte, cel schellingian, cum ţine să remarce Hegel însuşi, care refuză a fi socotit printre panteişti, cum îl clasificau mulţi dintre filosofii şi teologii contem-

porani şi cum îl socotesc unii din aceştia şi astăzi.[514] E drept că lumea şi toată realitatea este în funcţie de această desfăşurare dialectică pornită din interiorul Fiinţei Divine, sau, altfel zis, este realizarea cugetării lui Dumnezeu şi ca atare Dumnezeu este *imanent* lumii, care nu are nici o altă raţiune de a exista, în afară de raţiunea divină.[515] Totuşi Dumnezeu nu e identificat de Hegel cu lumea. Lumea este o evoluţie a ideilor lui Dumnezeu, fără a fi Dumnezeu Însuşi şi cea mai evoluată formă a lumii este conştiinţa de sine ridicată la conştiinţa de Dumnezeu, deci religia; iar dintre religii cea mai înaltă este cea creştină, care e şi *religia absolută*, pentru că în persoana lui Iisus Hristos omul s-a înălţat la cea mai înaltă formă de concepere a divinităţii: divinitatea care împacă spiritul cu materia, forma cu conţinutul, non-existenţa cu existenţa absolută, lumea cu Dumnezeu. Sub această formă lumea, realitatea, ştiinţa, nu e, după Hegel, decât o schiţă, o copie, o umbră, condusă de o altă lume, lumea ideilor, lumea raţiunii, adevărata realitate.

În Hegel raţionalismul îşi ajunge, astfel, suprema-i apoteoză. Religie şi metafizică, artă şi ştiinţă, logică şi istorie, toate se înlănţuiesc în jurul aceluiaşi gând măreţ al lui Hegel: *tot ce e raţional e real* şi invers, *tot ce e real e raţional*. E cea mai pregnantă, dacă nu chiar cea mai îndrăzneaţă expresie a raţionalismului. Fiindcă dacă numai ceea ce e raţional este real, urmează că tot ceea ce este raţional *trebuie* să fie real. De aici toată acea hazardată şi infructuoasă încercare din şcoala hegeliană, ca şi din cea schellingiană, de a construi sau reconstrui realitatea numai după legile raţiunii, cu ignorarea, adesea brutală, a faptelor[516]. Tentative care, duse adesea la absurd, au provocat *reacţia*. Reacţie care s-a manifestat nu numai contra raţionalismului hegelian, ci contra oricărui sistem întemeiat pe raţiunea speculativă sau metafizică.

Reacţia antihegeliană a început din toate părţile; în primul rând, chiar în sânul discipolilor imediaţi ai lui Hegel, şi anume în secţiunea teologică a acestora. Aceştia, urmărind „raţionalizarea" totală a religiei şi în special a creştinismului, au dus la acea cunoscută direcţie raţionalist-negativistă a şcolii din Tübingen, inaugurată de fraţii *Bauer*, David Friedrich *Strauss*, şi culminând în *Feuerbach*, de la care va porni *Karl Marx*, transpunând asupra materiei brute forţa dialectică a ideilor şi înlocuind astfel idealismul hegelian cu cel mai cras materialism. Căci marxismul nu e altceva, ideologic, cel puţin, decât o derivare şi o *deviere* a hegelianismului, iar materialismul istoric al lui Marx nu e decât o replică răsturnată a idealismului istoric al lui Hegel.

Deşi reacţia contra idealismului kantian şi post-kantian începuse cu mult înainte şi din cu totul alte motive decât acelea de care erau animaţi aceşti „hegelieni de stânga" răzvrătiţi contra propriului lor maestru. Deja *Iacobi*, „cel mai clar cap al acestei epoci"[517], şi despre care noi am mai amin-

[514] Vezi *Joseph Souilhé*: La Philosophie chrétienne, vol. I, p. 146, care consideră şi enumeră pe Hegel între panteişti. Hegel însuşi ţine a fi numit *substanţionalist* spre a nu fi confundat cu spinozismul panteist şi ateist, cum îl caracterizează Hegel.

[515] Vezi nota precedentă.

[516] Cât de puţin îndreptăţită putea fi o astfel de pretenţie trebuia să o ştie Hegel din propria-i experienţă. Într-adevăr, Hegel afirmase în lucrarea sa care trata despre mersul planetelor, că, din motive raţionale, între Marte şi Jupiter nu putea să mai existe o altă planetă, deşi tocmai în acest spaţiu şi cu o jumătate de an mai înainte de data apariţiei lucrării lui Hegel, astronomii descoperiră, aici, planeta *Ceres*.

[517] *R. Falkenberg*, *Op. cit.*, p. 382.

tit când am citat curentele care se desfăceau din kantianism, se ridicase contra acestor incursiuni în lumea absolutului, începute de Fichte și Schelling și duse până la ultimele limite posibile în sistemul lui Hegel. Contra acestui exces de raționalism, Iacobi proclamă *primatul iraționalismului* în domeniul credinței, el făcând din credință, și nu din rațiune, singura sursă de sesizare și de cunoaștere a lui Dumnezeu. De aceea filosofia lui s-a și numit: filosofia credinței. Am văzut asprele replici și polemici schimbate între Iacobi și Fichte și mai ales Schelling pe această chestiune. Cu toată violența de limbaj, din partea lui Schelling mai ales, dreptatea era însă de partea lui Iacobi. Hegel însuși are o poziție mai conciliantă în această discuție, cu tot supraraționalismul său, întrucât el, ridicând iraționalismul, adică viața însăși, în rândul conceptelor, sub denumirea de idei, face un larg pas, dacă nu și o largă concesiune punctului de vedere reprezentat de Iacobi. Richard Kroner, cercetând această latură a filosofiei lui Hegel, numește pe autorul Fenomenologiei Spiritului „drept cel mai mare iraționalist pe care l-a cunoscut vreodată istoria cugetării omenești".[518] Poate că Kroner cam exagerează. Fapt este însă că Hegel este mult mai apropiat de punctul de vedere reprezentat de Iacobi decât ceilalți corifei ai idealismului postkantian, cu care se aseamănă, de altfel, în argumentarea imposibilității unei demonstrări silogistice referitor la cunoașterea lui Dumnezeu. Căci și după Hegel ca și după Iacobi, orice demonstrație e o acțiune *mediatoare* și a demonstra înseamnă a *deduce* ceva particular, finit, determinat, din ceva mai puțin determinat, mai general; și o astfel de demonstrare nu se poate aplica în nici un fel *infinitei ființe* a lui Dumnezeu. Acest fel de demonstrație e posi-

[518] *R. Kroner*, „Von Kant bis Hegel, B. II, p. 271.

bil și valabil, zice Iacobi, numai în lumea finită a fenomenelor, dar nu și dincolo de ea. Aici, zice Iacobi, sunt suficiente și posibile numai căile și armele credinței și nu și cele ale rațiunii, spre deosebire de Hegel, care afirmă că aceste căi, proprii religiei, sunt depășite când e vorba de filosofie, care, pe calea rațiunii, cunoaște totul, deci implicit și pe Dumnezeu. Dar în chip mai vădit și cu și mai mult efect asupra contemporanilor se manifestă această acțiune anti-metafizică și antihegeliană la *Schleiermacher* care este, fără îndoială, cel mai de vază teolog al epocii.[519] Contemporan cu cei trei mari făuritori ai curentului idealist și ieșit din aceleași frământări romantico-panteiste ale acestei epoci, dominate de proeminente personalități literare cu înclinații mai mult panteiste decât criticiste, Schleiermacher aduce cu sine aspra-i disciplină pietistă. El era doar un fost hernhuterian și de aceea el nici nu pune soarta religiei în mâinile rațiunii, ci

[519] *Friedrich Schleiermacher* s-a născut în Breslau-Germania, în anul 1768 și moare în Berlin în anul 1834. Crescut și instruit în comunitatea hernhuteriană, el a păstrat în toată activitatea sa atmosfera de misticism a acestei secte, chiar după ce a părăsit-o, fie ca vestit predicator în Berlin, fie ca profesor de teologie în Halle. Faima sa i-au făcut-o vestitele predici asupra religiei ținute la Berlin în 1799 și îndreptate „către cei culți dintre disprețuitorii ei", predici care tipărite și mereu retipărite sub titlu-i original: „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern", au avut și au încă un larg răsunet în toată lumea teologică creștină. Deși fondul lor, ca, în genere, mai toată teologia lui Schleiermacher, e adânc impregnat de concepția panteistă a lui Spinoza, fată de care Schleiermacher avea un deosebit atașament. Cu toate rezervele păstrate de alții față de autorul „Eticei", Schleiermacher aduce public prinosul admirației sale, numindu-l „filosoful fără drept cetățenesc", dar „plin de religiune și de „Duh Sfânt". Dintre lucrările sale teologice sunt de citat: Dogmatica sa, publicată în 1822, sub titlul „Der christliche Glaube" și devenită lucrare normativă pentru o mare parte dintre teologii protestanți liberali, iar dintre scrierile sale filosofice

caută pentru ea o altă sursă şi o altă formă de manifestare şi deci şi de cunoaştere a obiectului ei, adică a lui Dumnezeu. După Schleiermacher această sursă e sentimentul şi *numai el*, şi anume sentimentul de *totală dependenţă faţă de infinitul absolut* de care omul se simte impresionat, copleşit, dominat. Dumnezeu este trăit, simţit, dar nu raţionalizat. Din momentul în care acest simţământ este supus reflecţiei, trecut deci prin prisma raţiunii, el devine ştiinţă, fiosofie, nu mai este însă religie. Fiindcă religia nu este decât acest sentiment de *totală dependenţă* dată de Dumnezeu; e săturarea setei pe care omul o are de a fi în contact cu infinitul; de a fi dependent de acest infinit; de a se şti o parte din infinit; de a se *confunda* cu el. Orice urmă de raţionalizare aici e exclusă, după cum e exclusă orice urmă de *moralitate*. Religia nu are nimic comun, fie cu ştiinţa, fie cu morala. Ea îşi are domeniul său propriu şi nu poate fi considerată ca un „simplu epifenomen”[520] fie al ştiinţei, *precedând-o*, fie al

„Dialectica”, caracterizată prin tendinţa de a concilia între ele diferitele curente care se frământau atunci în lumea filosofică germană. Apropiat prin concepţia sa mistică şi admiraţia pentru spinozism mai mult de Schelling decât de oricare altul dintre cei trei maeştri, care-şi disputau întâetatea în lumea filosofică, Schleiermacher şi-a păstrat totuşi independenţa, luptând mai ales contra tendinţei de intelectualizare şi raţionalizare a religiei, tendinţă manifestată mai ales la Hegel. Şi meritul lui Schleiermacher este de a fi căutat să delimiteze un teren propriu al religiei, separând-o şi salvând-o – cel puţin pentru cercurile acelora dintre intelectuali care se ocupau cu religia – atât de confundarea ei cu morala, cum făcuse Kant şi după el Fichte, cât şi cu filosofia şi ştiinţa, cum făcuseră Schelling şi Hegel. Sub acest raport meritele sale pentru teologie sunt de nepreţuită valoare şi multe din problemele de filosofie a religiei, care se discută astăzi în lumea filosofică şi teologică, îşi au sursa de pornire şi inspiraţie din bogăţia şi adâncimea ideilor lui Schleiermacher.

[520] *R. Falkenberg, Op. cit.*, p. 430.

moralei, *implicând-o*. De sine stătătoare, ea este coordonată moralei şi ştiinţei şi, ca şi acestea, egal îndreptăţită şi încetăţenită în constituţia noastră logică şi psihologică. Despre o cunoaştere a lui Dumnezeu pe calea conceptuală sau raţională deci nu poate fi vorba. De altfel cunoaşterea absolutului fiind interzisă, nu numai religiei, dar ştiinţei în genere, orice încercare de a cuprinde acest absolut pe calea şi cu armele raţiunii ne este imposibilă. Dar deşi o ştiinţă absolută, sau, ceea ce e totuna, o ştiinţă a absolutului, nu există, totuşi, ca tendinţă şi dorinţă, această cunoaştere ne este mereu impusă şi *dialectica* nu este altceva decât „arta de a mânui cugetarea şi ideile către acest ideal al ştiinţei, care, în fapt, nu va putea fi ajuns niciodată, dar către care vom tinde totdeauna”, conchide Schleiermacher, redând dialecticii vechiul său înţeles platonic.[521] În atari condiţii este evident că despre o cunoaştere *teoretică* a lui Dumnezeu nu mai poate fi vorba; nici pe calea cosmologică şi nici pe cea ontologică. Sub acest raport Schleiermacher are acelaşi punct de vedere cu Kant, totuşi în totală deosebire de acesta. Dumnezeu nu mai este, la el, acel necesar imperativ practic, ci, cea mai prezentă, mai evidentă şi mai imediată realitate. Numai că această realitate nu se poate demonstra şi nici teoretiza, ci pur şi simplu: *simţi şi trăi*. Şi a trăi pe Dumnezeu înseamnă – după Schleiermacher – a te confunda în infinitatea fiinţei Lui, a trăi finitul în infinit, a te trăi pe tine şi lumea ca o parte a infinităţii absolute a lui Dumnezeu de care depindem în chip copleşitor şi absolut. „Religia, zice Schleiermacher, în vestitele sale „Reden über die Religion”, este dispoziţia internă a sufletului în virtutea căruia noi ne reprezentăm ceea ce este individual nu ca individual, ci ca parte a totului, ca

[521] *R. Falkenberg, Op. cit.*, p. 427.

icoană a infinitului. A privi în veşnicie tot ce este temporar, a privi infinitul ca infinit şi a te considera ca existând, fără nici o reflectare, în stare de naivitate naturală imediată, adică numai în stare de simţire, aceasta e religie".[522] Deci confundarea în Dumnezeu fără reflectare, contopirea în infinitatea lui, fără urmă de intelectualitate, trăirea până la totala despariţie a personalităţii tale în Atotputernicia lui Dumnezeu, fără urmă de libertate, este starea de religiozitate. În atari condiţii Dumnezeu nu poate fi cunoscut şi nici nu *trebuie* cunoscut. Orice încercare de a-L cunoaşte, chiar dacă ar fi posibilă aceasta, ar însemna *suspendarea*, desfiinţarea actului sau momentului religios. Dumnezeu trebuie să fie şi să stea deapururea ascuns şi necunoscut raţiunii noastre, cunoaşterii noastre – *Deus ignotus et absconditus*. În El ne putem confunda cu simţirea; nu-L putem cuprinde însă cu cugetarea.

Cu toate exagerările ei – şi adesea şi ereziile ei – poziţia lui Schleiermacher şi-a găsit o largă rezonanţă în lumea teologică şi filosofică a vremii lui, vreme obosită de neîncetatele controverse teoretice şi de aceea dornică de un colţ de refugiu pentru viaţa religioasă. Acest refugiu îl aduce Schleiermacher scoţând religia din domeniul contradicţiilor teoretice, filosofice sau teologice şi punând-o în cel al *trăirii imediate*. De aici şi succesul său în lumea creştină. Succes întunecat însă, dacă nu anulat, de exagerările şi ereziile sistemului. La cunoaşterea lui Dumnezeu religia nu poate renunţa niciodată şi sub nici o formă; fiindcă la această cunoaştere nu poate renunţa *umanitarea* însăşi. A cunoaşte pe Dumnezeu nu e numai o obligaţie a învăţăturii noastre creştine, ci şi o cerinţă a structurii noastre interne. Pe lângă un postulat dogmatic, avem deci şi unul psihologic. Şi amândouă cer să fie satisfăcute.

[522] *Friedrich Schleiermacher*, Reden über die Religion – după *Preot I. Mihălcescu*: Curs de Teologie fundamentală, vol. I, Bucureşti, 1932, p. 72.

Spiritualismul francez şi reacţia pozitivistă

Problema existenţei lui Dumnezeu la
Victor Cousin şi Auguste Comte

Reacţia faţă de idealismul postkantian – potenţat la maximum în raţionalismul hegelian – se arată şi mai radicală în mişcarea *pozitivistă*, deşi s-ar părea că între mişcarea pozitivistă franceză, care e sursa de pornire a întregii mişcări, adoptată ulterior de cugetarea ştiinţifică şi filosofică europeană, şi acţiunea antihegeliană n-ar fi nici o legătură. Cel puţin aşa caută să prezinte lucrurile cei mai mulţi dintre autorii istoriilor de filosofie. Ceea ce nu este însă exact. Fiindcă, deşi o directă legătură istorică nu s-ar putea stabili între pozitivismul francez şi antihegelianismul german, totuşi această legătură *este*, întrucât pozitivismul francez nu decât o *replică* dată idealismului postkantian, iar legea celor trei stadii de dezvoltare a spiritului uman stabilită de Auguste Comte în „Cursul său de filosofie pozitivă" nu e altceva decât o „replică realistă la evoluţia idealistă a autorului „Fenomenologiei spiritului"[523]. Acestui motiv i se şi datorează faptul că pozitivismul, deşi născut în Franţa şi din motive proprii cugetării filosofice şi situaţiei politice franceze, s-a răspândit totuşi atât de repede în toate ţările, inclusiv Germania, patria predilectă a curentelor filosofice speculative. Motivul îl oferea tocmai această atmosferă suprasaturată de

[523] *Alfred Weber*: „Histoire de la Philosophie européenne", ed. VIII, p. 526.

raţionalism cu care hegelianismul obosise cercurile ştiinţifice şi filosofice din Germania, ca şi din ţările care stăteau sub influenţa ei ideologică.

De fapt, mişcarea pozitivistă a pornit în Franţa din cu totul alte motive decât cele care au promovat reacţia antiraţionalistă din Germania. Aceste motive erau, în primul rând, de natură *socială*. Spiritul francez, peste care trecuse valul furtunos al marii revoluţii din 1789, îşi trăieşte propria-i mişcare de reîntronare a vechilor valori spirituale, negate de materialism, subminate de scepticism şi violent răsturnate de valurile revoluţiei. Această mişcare, făcută pe căi pornite din surse deosebite, are aceeaşi ţintă: *restabilrea autorităţii*, adânc zdruncinată de revoluţie. Restabilire pe care unii o vedeau în reîntronarea vechii autorităţi de stat, deci a *regalităţii*; alţii în reîntărirea puterii Bisericii, deci a *papalităţii*; iar alţii o vedeau în reafirmarea drepturilor raţiunii asupra sensurilor şi a spiritului asupra materiei, deci prin reîntronarea *spiritualismului*, în locul *sensualismului*. Primii sunt *tradiţionaliştii* şi *fideiştii*, care prin *Louis de Bonald* (1754-1840) şi *Joseph de Maistre* (1753-1821) şi mai ales prin *La Mennais* (1682-1854) văd în „restaurarea autorităţii lui Dumnezeu şi a papei",[524] singura cale de ieşire din perioada de anarhie şi nesiguranţă a epocii. Ceilalţi, ca *Maine de Biran* (1766-1824), întemeietorul şcolii psihologiste, şi elevul său *Victor Cousin* (1792-1867), întemeietorul şcolii spiritualiste, văd în refacerea prerogativelor raţiunii singura salvare contra „ideologiei" dizolvante a sensualismului lui Condillac, mişcare puternică încă în Franţa, prin influenţa reprezentanţilor săi, sensualiştii *Cabanis* (1757-1808) şi *Destutt de Tracy* (1754-1856).

[524] *Joseph Souilhé*: „La Philosophie chrétienne de Descartes à nos jours", T. II, p. 18.

Deşi de mare importanţă pentru mişcarea filosofică, teologică şi politică din Franţa, curentele tradiţionalist şi fideist nu prezintă un interes deosebit pentru problema noastră, odată ce pentru aceşti „metafizicieni descinşi din teologie"[525] cunoaşterea lui Dumnezeu este o simplă chestie de revelaţie, deci de credinţă, şi nu de cunoaştere sau raţiune. Dumnezeu fiind acel care a sădit încă de la creaţie „nu numai ideea, dar chiar şi *cuvântul* de Dumnezeu" cum afirmau De Bonald şi De Maistre[526], iar „existenţa lui Dumnezeu fiind ideea primordială şi prima revelaţie dăruită de Dumnezeu omului" cum afirma La Mennais[527], nu mai e nevoie de eforturi raţionale speciale pentru cunoaşterea şi afirmarea existenţei ei. Această existenţă stă la baza certitudinilor umane, ea constituind temelia acelui „sens comun" care călăuzeşte inteligenţa noastră[528]. De aceea orice încercare raţională pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu nu-şi mai are sens; şi, fireşte, nici cea ontologică.[529]

De altfel aici avem de-a face mai degrabă cu o poziţie *ontologistă* decât cu una ontologică. Lucru explicabil, întrucât fideismul, ca şi tradiţionalismul francez, de altfel, nu este lipsit de evidente legături cu tradiţionalismul şi ontologismul italian al lui *Ioachim Ventura* (1792-1861), *Rosmini* (1797-1855) şi *Geoberti* (1801-1852), fapt care a şi dus la cunos-

[525] Expresia aparţine d-lui Gr. Tăuşan şi e întrebuinţată de D-sa în studiul referitor la tradiţionalismul francez din „Istoria filosofiei moderne", vol. II, p. 420.

[526] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, vol. II, p. 18.

[527] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, vol. II, p. 22.

[528] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, vol. II, pp. 22-23.

[529] A se vedea în partea introductivă a lucrării, consideraţiunile noastre mai detaliate asupra tradiţionalismului şi fideismului.

cutul conflict dintre tradiţionaliştii francezi – în special între La Mennais şi oficialitatea catolică, şi la condamnarea ontologismului italian de către Vatican.[530]

Mult mai importantă însă pentru problema noastră este mişcarea *spiritualistă* de sub conducerea lui *Victor Cousin*, „gânditorul care a avut cea mai largă influenţă asupra epocii sale, pe care a dominat-o în chip strălucit timp de 20 ani".[531] Deşi iniţiatorul mişcării spiritualiste n-a fost Cousin, ci maestrul său *Maine de Biran*, subtilul psiholog şi filosof, căruia cugetarea filosofică modernă îi datorează atât de mult şi de a cărui personalitate e bine să ne ocupăm, măcar în treacăt, în acest studiu al nostru. Reunind vechiul raţionalism cartezian cu metoda cercetărilor sufleteşti a empirismului englez, Maine de Biran îndeplineşte în Franţa ceea ce Leibniz îndeplinise în Germania, adică reabilitează drepturile raţiunii în sânul problemelor filosofice. El este *precursorul* spiritualismului şi în acelaşi timp animatorul lui, prin influenţa pe care a avut-o asupra unui cerc restrâns, dar ales, dintre contemporanii săi, între care se numărau gânditori de marcă, cum era *Ampère*, marele fizician, *Guizot*, marele istoric, *Roger Collard*, *Victor Cousin* şi alţii. Doctrina lui Maine de Biran, sprijinită pe o subtilă şi foarte ingenioasă putere de intuiţie asupra sufletului omenesc, inaugurează în filosofie metoda *introspecţiei* şi multe din ideile care fac astăzi faima intuiţionismului sau a şcolii fenomenologiste au fost de mult anticipate de Maine de Biran, după cum remarca aceasta onestul spirit al lui *Wilhelm Windelband*, care vedea în Maine de Biran pe cel mai fin gânditor al epocii sale şi precursorul

[530] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, t. II, p. 36.
[531] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, t. I, p. 14.

nu numai al spiritualismului, ci şi al bergsonismului francez, ca şi al neofichteanismului şi neoschellingianismului german.[532]

Plecând de la analiza sufletului uman, analiză redată de el în vestitul său „Journal intime", Maine de Biran ajunge la concluzia că „eul" este faptul primordial şi primar de la care trebuie pornit, pentru a descoperi şi stabili adevărul lucrurilor, ca şi marile principii metafizice. Realităţile sufleteşti pe care ni le prezintă eul nostru nu sunt înnăscute însă în noi, în sensul cum pretindeau cartesienii, dar nu sunt nici *vagi* abstractizări, cum afirmau sensualiştii şi în parte şi empiriştii. „Sub formă de limbaj (sau concepte) aceste date sufleteşti reprezintă realităţi primare şi profunde ale subiectului cugetător" constată Biran – pentru a căror obiectivitate şi valabilitate gândirea noastră postulează ca necesară existenţa absolută a divinităţii. „Negăsind în mine, nici în afară de mine, în lumea ideilor mele, nici în cea a obiectelor nimic care să mă satisfacă, nimic pe care să mă pot sprijini, înclin din ce în ce mai mult – zice Biran, în „Jurnalul" său intim – a căuta în noţiunile unei fiinţe absolute, infinite, imutabile, acest punct de sprijin fix, care a devenit o necesitate pentru spiritul meu şi pentru sufletul meu. Credinţele religioase şi morale, pe care nu raţiunea le făureşte, dar care sunt pentru ea o bază, un punct de plecare necesar, mi se prezintă ca singurul refugiu şi eu nu găsesc ştiinţă adevărată decât acolo, unde altădată nu vedeam decât reverii şi himere... Existenţa lui Dumnezeu, cauza absolută şi universală a ordinii din lume, imortalitatea sufletului şi ordinea morală necesară şi obligatorie sunt astfel obiectele necesare ale cre-

[532] Părere exprimată în prelegerile sale şi care nu ştiu dacă va fi fost consemnată în vreuna din scrierile sale.

dinței noastre".[533] Credință care, în puterea grației divine cu care este învestită, ne permite a ne ridica de la viața pur umană la viața spirituală și până la Dumnezeu, cu care ne și putem uni, căpătând răspuns la toate îndoielile și întrebările. „Căci religia singură dezleagă toate problemele pe care filosofia doar le pune" accentuează Biran. Ea singură ne arată calea unde este adevărul. „Numai ridicându-ne către Dumnezeu și căutând să ne identificăm cu Dânsul și având ajutorul grației Lui putem să vedem și să apreciem lucrurile după adevărata lor valoare și măsură" conchide Biran[534] cu vădite apropieri de cartezieni, pe de o parte și de ontologiști, pe de altă parte. Prin această întoarcere către Dumnezeu și lumea valorilor spirituale, Maine de Biran a deschis în Franța drumul spre contemplarea problemelor spirituale, probleme nu numai lăsate în umbră, dar complet discreditate de sensualismul și scepticismul epocii.

Drum pe care-l continuă cel mai strălucit dintre discipolii săi, „speranța adevăratei filosofii franceze" cum îl numește Maine de Biran – *Victor Cousin*[535], conducătorul nediscutat al spiritualismului francez. Al *spiritualismului*, și nu al *eclectismului*, cum, cu ostentație, caută să fie denumită mișcarea patronată și inspirată de Cousin, de către cei mai mulți dintre istoricii de filosofie. Cousin însuși refuză expres această denumire, revendicând pentru sine și pentru mișcarea sa denumirea de *spiritualism*.

În prefața lucrării sale: „Du Vrai, du Beau et du Bien", care e nu numai opera de căpetenie a lui Cousin, dar și „una dintre cele mai strălucite manifetări ale cugetării filosofice franceze", Victor Cousin scrie: „Se persistă în părerea

[533] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, t. II, p. 11-12.

[534] *Joseph Souilhé, Op. cit.*, t. I, p. 12-13.

[535] *Victor Cousin*, născut la Paris în 1792 și mort în 1882 la Cannes, este cel mai strălucit reprezentant al filosofiei franceze, din această epocă de frământări, răsturnări și instaurări de sisteme, care a fost epoca pre- și post-revoluționară din istoria Franței. Tributară încă raționalismului sceptic al școlii enciclopediste și ideologiei dizolvante a celei sensualiste – vestigii diforme, rămase din marea mișcare a raționalismului cartesian –, cugetarea filosofică franceză caută să se refacă din ruinele și după dezastrele marii revoluții. Această refacere nu se putea face însă decât prin revenirea la cele două mari surse care inspiraseră și alimentaseră vechea cugetare franceză: raționalismul cartesian și spiritualismul creștin. Către aceste două surse se și îndreaptă Victor Cousin, căutând să reînvie în Franța vechiul avânt și largul orizont metafizic. Ceea ce și izbutește cu noua sa filosofie spiritualistă, cu care, timp de aproape 20 de ani, se confundă filosofia franceză, după caracterizarea recentului istoric al filosofiei creștine franceze, Joseph Souilhé. Strălucit elev al școlii normale, al cărei strălucit profesor și ajunge, înlocuind la catedră pe maestrul și profesorul său Royer-Collard, amicul intim și discipol al lui Maine de Biran, Cousin, în care același Maine de Biran văzuse „marea speranță a adevăratei filosofii franceze", unește în persoana sa atât claritatea și precizia vechii cugetări cartesiene, cât și elanul speculativ al noii filosofii germane, Cousin fiind un cunoscător și admirator atât al lui Schelling, cât, mai ales, al lui Hegel, pe care-l și vizitează în repetate rânduri în Germania, audiindu-le cursurile și căutând să le pătrundă adâncimea sistemelor. Adăugând la aceasta și influența filosofiei lui Thomas Reid – influență căpătată indirect, prin profesorul său Royer-Collard – se înțelege de ce Victor Cousin a fost socotit mai mult ca un mediator și armonizator de sisteme decât un gânditor original și creator al unui curent propriu. De aceea s-a și dat curentului reprezentat de el denumirea de *eclectism*, nume contra căruia el protestează, revendicând pentru el denumirea de *spiritualism*. Și cu drept cuvânt, deoarece Cousin nu este un simplu „împrumutător inteligent" din diferitele sisteme, ci reprezentantul acelui sistem care, fără a face din rațiunea umană suprema sursă de aflare a adevărului, cum făcea, în ultima instanță, raționalismul, fie cartesian, fie hegelian, el vede în existența obiectivă a unei „rațiuni impersonale", față de care cea umană nu e decât un reflex și o derivare, punctul de deosebire, atât față de empirismul englez și de subiectivismul kantian pe de o parte, cât și un sprijin față de impasul dualismului cartesian și al suprarationalismului hegelian pe de alta. Această „rațiune impersonală", sursă a valorilor absolute Adevăr, Bine și

de a se prezenta eclectismul drept doctrina căreia noi i-am aparţine. Declarăm însă: eclectismul ne este, fără îndoială, scump, deoarece el este în ochii noştri lumina istoriei filosofiei; dar focarul acestei lumini este aiurea. Eclectismul este una dintre aplicaţiile cele mai importante şi mai utile ale filosofiei pe care o profesăm, dar el nu este principiul acestei filosofii. Adevărata noastră doctrină, adevăratul nostru drapel este *spiritualismul*, această filosofie pe cât de solidă, pe atât de generoasă, care începe cu Socrates şi Platon, pe

Frumos este Dumnezeu însuşi, care se impune cu necesitate ca o absolută realitate voinţei noastre, sensibilităţii noastre şi raţiunii noastre. Afirmarea acestei raţiuni universale, identică lui Dumnezeu-spiritul absolut, este fundamentul sistemului de cugetare a lui Cousin, sistem pentru care el reclamă, şi pe drept, denumirea de: *spiritualism*. Cousin consideră spiritualismul său ca echivalent creştinismului, identificând trinitatea valorilor: Adevăr, Bine, Frumos cu trinitatea creştină şi socotea orice atac adus filosofiei sale drept un atac adus creştinismului. Părere exagerată desigur, întrucât sistemul său, cu toată tendinţa-i de a sta în sprijinul creştinismului şi a se inspira din spiritul evangheliilor, nu era scutit de anumite erori panteistice, cum era spre ex. acea necesitate a creaţiei din partea divinităţii şi altele încă. Criticat şi cenzurat de forurile eclesiastice, Cousin îşi revizuieşte însă opera, aliniindu-se întru totul teodiceii creştine, căreia îi rămâne credincios până la moarte. Din bogata operă filosofică, căreia Cousin i-a dat o largă strălucire atât prin minunatul său talent oratoric, cât şi cel literar, alături de o „Istorie generală a filosofiei", care conţine şi un capitol special dedicat filosofiei religioase, şi de acele „Fragmente filosofice" în 5 vol., tipărite şi retipărite în repetate ediţii, se detaşează scrierea sa de sinteză: „Du Vrai, du Beau et du Bien", care este, după propria sa mărturisire, „un rezumat al întregii sale filosofii". Cu tot discreditul şi uitarea pe care perioada pozitivistă a încercat să o arunce asupra operei şi direcţiei spiritualiste a lui Cousin, influenţa lui, atât de covârşitoare în timpul vieţii, a continuat să se menţină, şi reacţiunea spiritualistă izbucnită în Franţa contra pozitivismului, prin cugetători de marcă, ca Paul Janet, Étienne Vacherot, Charles Secretan, Augustin Cournot, Renouvier, Ravaisson şi alţii, nu a fost străină de influenţa pe care vechiul spiritualism al lui Cousin şi Maine de Biran a continuat şi continuă să o joace în sânul cugetării filosofice franceze.

care Evanghelia a răspândit-o în lume, pe care Descartes a redat-o sub formele severe ale geniului modern; care a fost în secolul al XVII-lea una din gloriile şi forţele patriei, care a pierit odată cu strălucirea naţională în veacul al XVIII-lea şi pe care, la începutul acestui veac al XIX-lea, dl. Royer-Collard a izbutit să o reabiliteze în învăţământul public, în timp ce dl de Chateaubriand, Mme. de Staël, dl Quatremère de Quincy o transpuneau în literatură şi artă. Acestei filosofii i s-a dat, pe bună dreptate, numele de spiritualism, pentru că, caracterul ei este de a subordona sensurile spiritului şi de a tinde, prin toate mijloacele pe care le îngăduie raţiunea, de a înălţa şi de a creşte pe om. Ea profesează spiritualitatea sufletului; libertatea şi responsabilitatea acţiunilor umane; obligaţia morală, virtutea dezinteresată, demnitatea justiţiei, frumuseţea carităţii; şi dincolo de limitele acestei lumi ea ne arată un Dumnezeu, autorul şi tipul umanităţii, pe care, după ce a creat-o „în vederea unui scop excelent, n-a părăsit-o în decursul dezvoltării misterioase a destinului ei".[536] Evident, deci, că aici nu avem de-a face cu un simplu eclectism, chiar dacă se dă eclectismului o altă semnificaţie decât aceea a *sincretismului*, designând adică prin el acel drept al raţiunii de a *alege* adevărul din toate curentele, sau mai degrabă de a *impune* prerogativele spiritului asupra exagerării sistemelor. Fiindcă la Victor Cousin, ca la toţi spiritualiştii, în genere, acest drept al raţiunii nu decurge din simplul fapt că intelectul, spiritul uman, raţiunea, este sursa adevărului, ceea ce, în fond, afirmă nu numai raţionalismul propriu-zis – fie el cartesian, fie hegelian –, dar şi empirismul şi,

[536] *Victor Cousin*: „Du Vrai, du Beau, et du Bien", ed. 31, Perrin, Paris, 1926 Avant propos, p. IV.

într-o anumită măsură, chiar şi sensualismul, ci din faptul că această raţiune nu este decât *reflexul raţiunii universale*, acelaşi cu divinitatea însăşi, sursă a Adevărului, Binelui şi Frumosului. „Raţiunea, scrie Cousin, în prefaţa „Fragmentelor filosofice", descinde din Dumnezeu şi se scoboară spre om; ea apare în conştiinţă, ca un oaspete, care-i aduce veşti dintr-o lume necunoscută... Dacă raţiunea ar fi pur personală n-ar avea nici o valoare şi nici o autoritate în afară de subiect şi de eul individual. Raţiunea este însă o revelaţie universală şi necesară, prezentă în orice om încă de la venirea lui pe lume. Ea este mediatorul necesar între Dumnezeu şi om, este acel Logos al lui Pitagora şi Platon, e Cuvântul prefăcut în trup, care serveşte de interpret Domnului şi de perceptor omului. Om şi Dumnezeu totodată. Fără îndoială, nu este acesta Dumnezeul absolut în maiestatea Lui inefabilă, dar este manifestarea Lui în spirit şi adevăr; nu e fiinţa fiinţelor, dar este Dumnezeul neamului omenesc". Din acest pasaj, din care nu lipsesc nici accentele panteistice şi nici cele retorice, se vede ce înţelege şi ce rol acordă Cousin acestei raţiuni universale, reflectată în raţiunea umană. „Această raţiune nu-şi deţine adevărurile sale şi nici legile sale, general valabile, din abstracţii sau deducţii din lucruri particulare; lucrurile particulare sunt relative şi contingente şi nu pot să conţină nici universalul şi nici necesarul. Pe de altă parte, aceste adevăruri nu subzistă prin ele însele; ele n-ar fi atunci decât pure abstracţii suspendate în gol şi fără vreun raport cu ceva. Adevărul, Binele şi Frumosul sunt atribute, şi nu entităţi în sine. Or, nu există atribute fără un subiect; substanţa lor nu poate fi decât fiinţa absolută. Aşa că, fatal, ajungem, pe această cale, la Dumnezeu. Fireşte, sunt multe alte căi care duc la Dumnezeu; dar noi socotim această cale

cea mai legitimă şi mai sigură".[537] Şi Cousin continuă: „De la Platon, cele mai mari spirite cugetătoare, ca Augustin, Descartes, Bossuet, Leibniz, sunt de acord de a pune în Dumnezeu, ca în sursa lor de origine, principiile cunoştinţei, ca şi cele ale existenţei. Prin El lucrurile îşi au în acelaşi timp şi inteligibilitatea, ca şi fiinţarea lor. Numai prin participarea raţiunii noastre la raţiunea divină e posibil faptul ca raţiunea noastră să posede ceva din absolut. Orice judecată a raţiunii noastre cuprinde în sine un adevăr necesar. Orice adevăr necesar presupune însă o fiinţă necesară".[538] Şi această fiinţă necesară este Dumnezeu, despre a cărui existenţă mărturiile ne vin de pretutindeni. „Fiindcă din toate părţile şi pe toate căile, fie ale metafizicii, fie ale esteticii şi mai ales ale eticii – continuă Cousin – noi ne ridicăm către acelaşi principiu, către acelaşi centru comun, fundamentul ultim a tot ce este adevărat, bun şi frumos. Adevărul, Binele, Frumosul nu sunt decât manifestări diferite ale uneia şi aceleiaşi fiinţe. Inteligenţa umană, interogată asupra acestor idei, care sunt în chip incontestabil în ea, ne dă mereu acelaşi răspuns şi aceeaşi explicaţie: îndărătul tuturor, deasupra tuturor, este Dumnezeu, mereu Dumnezeu"[539]. Existenţa lui Dumnezeu este deci, după Cousin, nu numai adevărul cel mai sigur pentru filosofie, dar adevărul *fundamental* pentru ea. Afirmând acest punct de vedere, Cousin ştie că se găseşte în „directă comuniune cu toţi marii filosofi, care, toţi mărturisesc pe Dumnezeu şi, în acelaşi timp, de acord cu toate religiile care stăpânesc pământul şi în special cu religia creşti-

[537] *V. Cousin, Op. cit.*, pp. 449.
[538] *V. Cousin, Op. cit.*, pp. 449-450.
[539] *V. Cousin, Op. cit.*, pp. 451-452.

nă, religie care a crescut din leagăn și a instruit în permanenţă societatea modernă".[540] Numai având comun cu religia acest suprem adevăr al existenţei lui Dnmnezeu „filosofia poate să se prezinte în faţa omenirii cerându-i încrederea, încredere pe care o poate revendica și ea pentru sine însăși, odată ce ea vorbește de Dumnezeu atât în numele raţiunii, cât și în numele sentimentului".[541]

„Și este de remarcat, adaugă Cousin, că noi am ajuns la aceste concluzii fără a utiliza vreo ipoteză, ci ridicându-ne de la *realităţile:* Adevăr, Bine, Frumos, către Autorul lor, ca de la efect la cauză, ca de la fenomen la substanţă, ca de la calitate (predicat) la subiect".[542] Deci calea urmată e cea a aplicării principiului cauzalităţii, în primul rând. Un procedeu propriu argumentării cosmologice și nu celei ontologice. Totuși Cousin tinde și stăruie a da o structură ontologică argumentării sale. „Aceste două principii, accentuează Cousin, că orice efect presupune o cauză și orice calitate un subiect, sunt principii universale și necesare. Ele au fost utilizate de noi ca date *nedemonstrabile,* întrucât ele sunt adevăruri *primare* și *elementare.* Fiindcă, în fapt, aceste principii la ce se aplică? La adevăruri metafizice și morale, la fel de necesare. *A trebuit deci să se conchidă la existenţa unei cauze și a unei fiinţe necesare; sau contrar, să se nege, fie necesitatea principiului cauzei și a principiului substanţei, fie necesitatea adevărurilor faţă de care noi le-am aplicat*[543]", ceea ce ar însemna să renunţăm la orice noţiune a sensului comun; căci ceea ce caracterizează acest „sens comun"[544] sunt tocmai aceste principii cu caracterul lor de universalitate și necesitate". Evident că avem de-a face aici cu o procedare ontologică, sau cu o procedare pe care Cousin *vrea* să o prezinte ca atare, întemeind-o atât pe prezenţa absolutei *evidenţe* și *necesităţi,* cât și pe *principiul contradicţiei* creat cu acel „common sense" la care el face apel. Amândouă aceste procedee sunt prerogative rezervate numai argumentării și poziţiei ontologice. Poziţie care, aici, apare oarecum bruscată și numai printr-o largă îngăduinţă s-ar putea vorbi de o argumentare ontologică, când în fond avem de-a face cu una *cosmologică.* Conștient de acest lucru, Cousin încearcă o justificare. „Procedând astfel, zice el, noi nu am introdus geometria și algebra în teodicee, după exemplul multora dintre filosofi – și a unora dintre cei mai iluștri dintre ei" – ţine să precizeze Cousin, cu vădită referinţă la Descartes și Spinoza, și poate și la Schelling. „Noi n-am dedus atributele lui Dumnezeu unele din altele, cum se convertesc termenii unei ecuaţii, sau cum dintr-o proprietate a triunghiului se deduc alte proprietăţi, ceea ce ar duce la un Dumnezeu abstract, bun poate pentru un sistem, dar insuficient pentru genul uman. Noi am dat teodiceii noastre un

[540] *V. Cousin, Op. cit.,* pp. 452.
[541] *V. Cousin, Op. cit.,* pp. 452.
[542] *V. Cousin, Op. cit.,* pp. 453-454.
[543] Sublinierile din acest pasaj ne aparţin, ele fiind străine textului citat.

[544] Sub denumirea de „common sense" se înţelege așa-numita filosofie a simţului comun sau a bunului simţ, profesată de școala scoţiană a lui Thomas Reid (1710-1796) de care se știe că, în parte, a fost influenţat și V. Cousin, prin profesorul său Royer-Collard. Firește nu în sensul atât de superficial, pe care, cu atâta sarcasm îl prezintă Renan, care afirmă că, într-o bună zi, Royer-Collard dând în biblioteca sa de Thomas Reid și citindu-i opera, a devenit, subit, partizanul acestei filosofii și prin aceasta fondatorul spiritualismului francez. Renan, ca și Taine, sunt partizani ai școlii pozitiviste și deci adversari declaraţi ai mișcării spiritualiste.

fundament mai sigur: *psihologia*".[545] Şi mai departe „Teodiceea noastră refuză excesele tuturor sistemelor şi conţine tot ce este bun în ele. Ea admite în acelaşi timp un Dumnezeu personal, cum noi înşine suntem o persoană, dar în acelaşi timp şi un Dumnezeu necesar, etern, infinit".[546] Spre a evita excesele *deismului* pe de o parte şi pe cele ale *panteismului* pe de altă parte, Cousin se ţine strâns legat în argumentarea sa de cele două realităţi: lumea, în care Dumnezeu se manifestă, şi sufletul uman, în care Dumnezeu *este*. De aceea argumentarea sa se ţine legată de această dublă temelie cosmologică şi psihologică totodată, deşi, în intenţia sa, ea vrea să fie ontologică, existenţa lui Dumnezeu fiind, aici, fructul unei *evidenţe nedemonstrabile* şi nu al unei *demonstraţii prin deducţie*, sau mijlocire a raţiunii noastre discursive. „Ridicaţi – zice Cousin – facultăţile mele şi conştiinţa care ni le atestă şi eu încetez de a mai exista pentru mine; acelaşi lucru e şi cu Dumnezeu: suprimaţi natura şi sufletul şi orice semn despre Dumnezeu ar dispărea. În natură şi în suflet este locul unde *trebuie* căutat Dumnezeu şi unde şi *poate* fi găsit".[547] Cu toate aceste aprehensiuni logice şi imixtiuni psihologice, fondul ontologic al argumentării este evident la Cousin. Universalitatea ideilor de Adevăr, Bine şi Frumos, care duc la necesitatea ideii de Dumnezeu fac ca, *din necesitatea ideii de Dumnezeu*, astfel concepută, să rezulte şi *necesitatea existenţei ei obiective*, procedeu care este de evidentă factură ontologică.

Dar, în afară de această *manieră* ontologică, prezentă în aproape toate scrierile lui Cousin, găsim utilizat la el argu-

[545] *V. Cousin, Op. cit.*, p. 454.

[546] *V. Cousin, Op. cit.*, p. 459.

[547] *V. Cousin, Op. cit.*, pp. 456-457

mentul ontologic şi în formularea lui clasică, fie anselmiană, fie carteziană. Iată un pasaj concludent şi caracteristic în această privinţă: „Voi sunteţi fiinţe mărginite, zice Cousin, într-un loc din „Fragmentele sale filosofice" şi aveţi totuşi ideea necesară de o fiinţă infinită. Dar cum poate avea ideea de o fiinţă perfectă şi infinită şi încă în mod necesar, o fiinţă finită şi imperfectă, dacă acea fiinţă nu există? Înlăturaţi ideea de Dumnezeu, de infinit şi perfect şi veţi vedea că niciodată nu veţi putea scoate din finit ideea de infinit, din imperfect ideea de perfect, din om pe cea de Dumnezeu; dar dacă Dumnezeu, perfectul, infinitul există, atunci raţiunea le poate concepe. *Însuşi faptul conceperii lui Dumnezeu cu mintea, însăşi ideea de Dumnezeu, însăşi posibilitatea existenţei lui Dumnezeu* implică siguranţa şi necesitatea existenţei lui Dumnezeu".[548] Este evident că aici avem de-a face cu formula clasică a argumentării ontologice, *existenţa* lui Dumnezeu fiind dedusă din *ideea de Dumnezeu*, prezentă în mintea noastră, aşa cum, în esenţă, o imaginase, pentru prima oară, Anselm. Eclectic, Cousin uneşte în acelaşi pasaj şi în aceeaşi argumentare şi formularea carteziană, a deducerii lui Dumnezeu din ideea de perfecţiune legată de fiinţa Lui, ca şi pe cea leibniziană, a posibilităţii nelimitate a acestei existenţe, prezentă în aceeaşi fiinţă. Fapt e însă că, sub una, sau sub alta din aceste forme, argumentarea ontologică are la V. Cousin pe unul din făţişii săi reprezentanţi şi formulatori. Lucru care era aproape de la sine înţeles, odată ce Cousin stătea pe linia de gândire a idealismului platonician, după cum mărturiseşte singur. Linie care va fi între-

[548] Citat după *Pr. Ion Mihălcescu*: „Manual de Teologie Dogmatică", ecd. III, Bucureşti, 1924, p. 47.

ruptă însă de afirmarea contrară a realismului aristotelian, indiferent de forma sub care se va prezenta acest realism. Procesul pare a fi acelaşi: lui Amselm i s-a opus D'Aquino, lui Descartes, Kant, lui Cousin i se va opune *Auguste Comte* – şi mişcarea sa pozitivistă.

Auguste Comte şi reacţia pozitivistă

Mişcarea spiritualistă din Franţa s-a lovit, foarte curând, de un serios obstacol: *pozitivismul*. În chip obişnuit, când se vorbeşte de pozitivism, primul nume care se rosteşte este acela al lui *Auguste Comte*, deşi nu el este iniţiatorul şi nici măcar cel ce a dat această denumire curentului. Iniţiatorul este acel ciudat şi extravagant *Conte de Saint-Simon* (1760-1825) căruia îi aparţine şi termenul de „filosofie pozitivă". El denumea astfel acel „nou creştinism" preconizat de dânsul, creştinism străin disputelor şi deosebirilor confesionale şi dogmatice şi întemeiat numai pe legea iubirii creştine, pe *filantropie*. Acestui curent, preocupat, în primul rând, de problemele sociale văzute prin prisma creştină, se adaugă tânărul *Auguste Comte, care* devine în curând sufletul şi organizatorul mişcării.[549] Aproape de aceeaşi vârstă cu Cousin şi trăind aceleaşi frământări ale epocii ca şi acesta, spiritul pornit spre acţiuni imediate al lui Comte îl îndepărtează de speculaţiile metafizice, apropiindu-l, în schimb, de mişcările politice şi revendicările sociale. Cunoştinţa cu *Saint-Simon*, după părăsirea forţată a şcolii, închise din cauza unei greve a studenţilor, îl face să se dedice cu tot sufletul mişcării saint-simoniene, mişcare preocupată de reînnoirea societăţii pe bazele carităţii şi echităţii creştine, în cadrele căreia şi activează între anii 1817 şi 1824 când, din motive personale

[549] *Auguste Comte* se naşte în 1798, din o modestă familie de mici funcţionari din Montpellier. Înzestrat cu o adâncă aplicaţie către matematici, intră în şcoala politehnică, pe care e silit să o părăsească neterminată, din cauza unei greve studenţeşti, la care Comte ia parte foarte activă. După părăsirea şcolii face cunoştinţă cu Saint-Simon, preconizatorul acelui faimos „nou creştinism", prin care el vroia să redreseze societatea franceză şi omenirea întreagă, aşezând-o pe temeliile unei noi ordini sociale, ordine întemeiată pe iubirea creştină, fără deosebire confesională. Atât omul cât şi sistemul l-au interesat şi entuziasmat, şi Auguste Comte intră în mişcare, devenind sufletul şi organizatorul ei, timp de aproape 7 ani. În urma unui diferend intervenit între ei din pricina publicării de către Saint-Simon singur a unui „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société" alcătuit împreună cu Auguste Comte, acesta se desparte de Saint-Simon în 1824 şi face să apară marea sa operă, care-i va fixa definitiv poziţia filosofică şi ştiinţifică: „Cours de Philosophie positive". Început în 1826, sub forma de prelegeri publice, întrerupt şi reluat în 1829, tot sub această formă, faimosul curs iese de sub tipar, în 6 volume, abia în 1842, tipărit în condiţiuni materiale penibile şi într-o completă conjuraţie a tăcerii. Totuşi Comte e atât de convins de însemnătatea operei sale, încât el vede în ea nu numai o totală renovare a ştiinţelor sociale, concepute de el după modelul ştiinţelor fizice, dar crede că a pus bazele schimbării societăţii înseşi. De aici menirea *mesianică* pe care şi-o arogă, evidenţiată în scrierea sa: „Système de politique positive" apărută în 1846, lucrare care trebuia să-i încununeze opera şi care este de fapt expunerea concepţiei sale *religioase*. Aceasta e faimoasa „religie a umanităţii", prin care Comte credea a fi înlăturat transcendenţa divinităţii, prin divinizarea umanităţii, acea „Le Grand Être" obiect al adoraţiei religioase. În biografiile lui Auguste Conte se stăruie foarte mult asupra rolului pe care l-ar fi avut, în elaborarea acestei ultime opere a lui Comte, *Clotilde de Vaux*, şi a cărei moarte timpurie, după o foarte scurtă legătură cu Comte – acesta o cunoaşte în 1844 şi ea moare, fizică, în 1846 –, a avut totuşi o foarte puternică impresie asupra autorului „Cursului de filosofie pozitivă". Fapt este că el a dedicat defunctei sale prietene un adevărat cult, cu pelerinagii, rugăciuni şi ore de meditaţie în amintirea ei. Totuşi este exagerat a se atribui numai acestei tragedii sentimentale toată atitudinea religioasă sau „întoarcerea spre religie" a lui Auguste Comte, cum fac atâţia dintre detractorii lui; după cum e o gravă injurie şi o inadvertenţă istorică de

(indicate în notiţa noastră biografică), se desparte de Saint-Simon urmându-şi drumul său propriu. „Cursul de filosofie pozitivă" început la 1826 sub formă de prelegeri publice şi terminat de publicat în 1842, îi fixează definitiv acest drum, ca şi poziţia sa în sânul mişcării filosofice a vremii. Această scriere, cu toată ignorarea ei de către contemporani, îi va aduce, mai târziu, faima de care s-a bucurat atât – numele său, cât şi sistemul căruia, dacă nu i-a dat numele, i-a dat în schimb temeiurile de afirmare, organizare şi biruinţă.

---

a atribui acest misticism religios al lui Comte senilităţii lui, cum fac atâţia dintre admiratorii lui. Aceştia din urmă, vrând să păstraze intactă doctrina pozitivistă, separând-o de deviaţiile mistico-religioase din „Système de politique positive", atribuie aceste deviaţii declinului bătrâneţii, deşi Comte avea, când a scris această lucrare, 48 de ani numai, şi trăieşte încă 10 ani până la moartea-i survenită în 1857; iar sănătatea îi fusese cel puţin tot atât de zdruncinată, dacă nu şi mai puţin, decât atunci când a scris „Cursul" său de filosofie pozitivă. În ce priveşte influenta morţii Clotildei de Vaux, deşi ea este de netăgăduit, ar fi prea exagerat a atribui numai ei preocuparea pentru problemele religioase ale lui Comte. Cei ce procedează astfel uită faptul că autorul „religiei umanităţii" a debutat în mişcarea pozitivă alături de Saint-Simon, că a trăit şi militat timp de 7 ani în cadrul „noului creştinism" al acestuia; că deci Auguste Comte nu era nici străin, nici total ostil religiei creştine, de idealurile căreia se simţise atras şi pe temeiurile căreia elaborase împreună cu Saint-Simon primul său plan de reorganizare a societăţii, în 1822, şi în care idealul evanghelic al iubirii de oameni era leit-motivul de căpetenie. Acelaşi motiv pe care îl vom regăsi şi în sistemul său de religie pozitivă, care poartă drept sigilii cele trei lozinci: *iubirea*, drept principiu, *ordinea*, drept bază şi *progresul*, drept scop. Fireşte, anumite lucruri sunt schimbate aici; şi fundamental schimbate. Dar nu se poate tăgădui nici legătura, nici continuitatea faţă de vechiul principiu saint-simonian al iubirii creştine. În acest sens pledează şi faptul, consemnat de toţi biografii săi, că el, Comte, a fost în permanenţă preocupat de gândul de a fonda o *nouă morală*, alături de o nouă ştiinţă şi o nouă politică. Făurirea unei noi morale nu se putea face însă decât pe bază religioasă, de aceea fatal preocuparea religioasă era inerentă şi permanentă felului său de gândire. A adânci prea

Deoarece, cu toată ignorarea şi adversitatea de la început, pozitivismul lui Auguste Comte ajunge în curând atotstăpânitor, nu numai în Franţa, dar în Europa întreagă. Ce i-a asigurat succesul? În primul rând, fireşte, acea saturaţie de speculaţii metafizice de care am mai amintit, vorbind de excesele raţionalismului. În al doilea rând însă, felul oarecum *simplificant*, dacă nu *simplist*, în care Auguste Comte prezenta problemele cu care se frământau cercurile ştiinţifice, ca şi cele filosofice. Auguste Comte reduce filosofia la metodologie, logica la matematică, iar ştiinţa însăşi la simpla consemnare a înlănţuirii raporturilor dintre fenomene. Nu există absolut şi deci nu există un obiect propriu al filosofiei, luată ca ontologie sau metafizică; după cum nu există, în actul nostru de cunoaştere, un obiect separat de subiect şi

---

mult distanţa dintre cele „două cariere succesive" – cum numeşte Comte însuşi cele două etape distincte din activitatea sa, una cea a „cursului de filosofie pozitivă" şi alta a „sistemului de politică pozitivă", şi a face din cea de a doua produsul unui declin de bătrâneţe precoce, sau al unei „grele boli nervoase", este a ignora complet acea unitate de cugetare care a prezidat totuşi întreaga activitate a lui Auguste Comte, cu toate contradicţiile grave de care această cugetare s-a făcut adesea culpabilă. Evident însă că, cu toate aceste considerente de unitate de sistem, unite cu vechile lui preocupări creştine, „religia positivă" a lui Auguste Comte e departe de a fi, în vreun fel ori altul, conciliabilă cu cea creştină. Fapt e însă că setea religioasă trăia în sufletul autorului celor trei stadii de evoluţie a umanităţii, deşi, conform teoriei sale, această sete ar fi trebuit să fi dispărut de mult, măcar din sufletul creatorului curentului pozitivist, dacă nu dispăruse din sufletul umanităţii înseşi. Această sete religioasă constituie de altfel marea contradicţie a sistemului lui Auguste Comte şi revenirea lui la preocupările religioase, fie chiar în felul cum el le prezintă în religia sa pozitivă, dovedeşte că realitatea divinităţii depăşea şi anula înseşi bazele fundamentale ale sistemului său pozitivist. Auguste Comte moare la 1857. Sistemul său, ignorat la început, se impune cu timpul, graţie adepţilor săi, între care se disting un Littré, în care unii văd pe adevăratul creator al pozitivismului, un Taine,

deci nici legi apriorice sau independente în procesul cunoaşterii. Ca urmare nu mai există o disciplină aparte: *logica*, independentă de metodele de cercetare ale diferitelor ştiinţe speciale, după cum nu există o disciplină proprie de a reflecta asupra spiritului nostru sau de introspecţiune internă, adică *psihologia*. Ceea ce numim cunoştinţă sau ştiinţă, este produsul colectiv al inteligenţei colective, adică al societăţii. Ştiinţa nu este decât produsul evolutiv al *societăţii*, care trece fatal prin trei faze de dezvoltare: faza *teologică*, faza *metafizică* şi faza *pozitivă*, sau ştiinţifică propriu-zisă. În faza teologică, care e şi faza de copilărie a umanităţii, totul e explicat prin puterea transcedentă a unei forţe supranaturale, adică divinitatea. În faza metafizică, omul caută aceeaşi explicaţie prin anumite forţe-esenţe sau principii, considera-

Renan, Claude Bernard şi Berthelot, întemeietorul ştientismului, care dau forma şi orientarea definitivă a sistemului. Reacţiunea pozitivistă era o replică fatală faţă de speculaţiile raţionaliste, adesea sterile şi fanteziste, fie ale idealismului german, fie ale spiritualismului francez. Unit cu restul vechiului materialism reanimat, în parte, de noile teze ale transformismului lamarko-darwinian, pozitivismul devine atitudinea aproape oficială a cercurilor ştiinţifice, care-şi găseau în limitările agnostice ale pozitivismului o poziţie oarecum comodă, faţă de marile şi neliniştitoarele întrebări, prin care raţiunea căuta totuşi să forţeze aceste limite, tinzând dincolo de ele, spre realitatea spirituală şi a absolutului. Pentru religie, etapa pozitivistă a însemnat o grea încercare, căreia totuşi i-a rezistat. Agnosticismul pozitivist a dus mai mult la un fel de ignorare a problemelor religioase decât la o combatere directă a lor. Marile speculaţii filosofico-religioase, dacă nu au încetat cu totul, au cedat mult din terenul avut. Teologia a început să se îndrepte mai mult spre studierea istorică a fenomenului religios, decât spre o considerare teoretică a lui. Marile probleme ale teodiceii, implicit mult discutata problemă a existenţei lui Dumnezeu, şi-au pierdut din interes. După cum însă excesul de raţionalism trezise reacţiunea pozitivistă, tot aşa, excesul de pozitivism a readus în arena discuţiilor marile teze ale spiritualismului creştin, care trăieşte în timpurile noastre o nouă fază de afirmare şi înflorire.

te ca entităţi în sine, acţionând însă asupra lucrurilor şi oamenilor. În faza pozitivistă totul se explică prin legile de interdependenţă dintre fenomene. Dincolo de aceste legi şi fenomene nu mai există nimic şi deci nu poate exista vreo disciplină care să se ocupe cu acel ceva, care ar fi existând dincolo de fenomene. Nu există deci nici metafizică şi nici religie. Ştiinţa şi conştiinţa noastră e avizată numai la fenomene şi interdependenţa dintre ele. Şi una şi alta au trebuit să treacă însă prin toate cele trei stadii de dezvoltare, teologică şi metafizică, pentru a ajunge în starea pozitivă de astăzi. Există deci o evoluţie a fiecărei ştiinţe prin toate cele trei stadii de evoluţie, după cum există şi o *ierarhie a ştiinţelor*. Această ierarhie este determinată de *simplitatea* sau *complexitatea* fenomenelor studiate, ca şi de *generalitatea* şi *particularitatea* lor. Conform acestor norme, matematica, fiind cea mai simplă dar şi cea mai generală dintre ştiinţe, stă la temelia tuturor ştiinţelor, ea fiind şi prima preocupare spirituală care s-a constituit ca ştiinţă, începând cu faza teologică – ştiinţa sfântă a preoţilor –, pentru ca să treacă prin cea metafizică, spre exemplu, filosofia numerelor, şi până la deplina ei constituire pe baze strict pozitive. Ei îi urmează astronomia, apoi fizica, chimia, biologia şi în sfârşit *sociologia*, care se ocupă de formele cele mai *complexe* – cele ale societăţii, dar şi cele mai *particulare*, ele privind numai viaţa umanităţii. De aceea sociologia stă în vârful piramidei ştiinţelor, subsumându-le pe toate preocupărilor ei şi tot de aceea ea s-a dezvoltat cel mai târziu şi în urma tuturor, lui Comte însuşi revenindu-i meritul de a o fi constituit ca ştiinţă.[550]

[550] A se vedea *M. Uţă*, „Istoria filosofiei moderne" – în *Omagiu lui Ioan Petrovici* – vol. II, p. 472 şi următoarele, unde se dă o bună şi clară prezentare a filosofiei comtiste.

Ocupându-se cu studierea actelor umane în cadrul societăţii sau al colectivităţii şi având ca tendinţă subordonarea intereselor particulare, personale sau *egoiste*, celor generale, sociale sau *altruiste*, preocupările sociologiei se încrucişează cu cele ale moralei, aşa că morala nu este, după Auguste Comte, decât o latură sau o preocupare a sociologiei. Şi întrucât regulile moralei trebuie să conţină în ele ceva fix şi imperativ, fiindcă numai aşa pot avea caracterul constrângător şi obligatoriu care li se cere, este fatal ca ele să fie învestite cu puterea sacră a valorii religioase, aşa că *morala pozitivistă cere o religie pozitivistă*, pe care Comte o şi constituie, prin ridicarea umanităţii înseşi la treapta de divinitate. Constituirea acestei religii pozitiviste este, în concepţia lui Comte, punctul culminant al sistemului lui şi în nici un caz „semnul de declin" al spiritului lui. Ea nu constituie nici măcar o deviere sau dezicere a sistemului lui. *Fiindcă Auguste Comte n-a fost un ateu*, în sensul riguros al cuvântului. El a fost un *agnostic*. El s-a dezinteresat, sau, mai just, a eliminat dintre cercetările ştiinţifice problema divinităţii, aceasta aparţinând, conform sistemului său evoluţionist, fazei teologice incipiente, fază demult depăşită de preocupările inteligenţei, aflată în faza pozitivistă. Preocuparea lui Auguste Comte nu este, de altfel, de a combate existenţa divinităţii, cât pe cea a *transcendenţei* acestei divinităţi, pe care el a şi căutat să o alinieze cadrelor umanităţii, ridicând-o şi învestind-o – pe aceasta – cu atributele divinităţii. Fostul adept al şcolii saint-simoniene n-a încetat, niciodată, de a fi preocupat de problemele etice şi sociale. De aceea ceea ce a căutat el, în primul rând, în sistemul său, a fost „să despartă morala de acel vag şi steril teism al creştinismului, întemeind-o mai solid pe conştiinţa pozitivă a omenirii, decât pe

imboldurile contradictorii ale supranaturalului", şi înlăturând astfel „acele vane contradicţii dintre materialism şi spiritualism, pricinuite, în mare parte, din pricina exageratei şi prelungitei tutelări a spiritului pozitiv de către spiritul teologico-metafizic" – cum se exprimă Comte în al său: „Discurs despre spiritul pozitiv".[551]

Totuşi, pentru a-şi întemeia morala sa pozitivistă, Comte s-a văzut silit a apela el însuşi la religie şi divinitate, fie chiar sub acea bizară formă a cultului „Marii Fiinţe" – Le Grand Etre – căreia el îi supune „Marele Fetiş", cum e denumit pământul, în terminologia puţin cam grotescă a lui Comte, ridicat el însuşi la rangul de „Mare Preot" al noii religii din „Système de politique positive".

De aici încep însă marile contradicţii ale lui Auguste Comte. Contradicţii inerente insuficienţei[552] sistemului, mai mult decât „debilităţii spirituale" a autorului. Fiindcă nici religia şi nici metafizica nu se lasă aşa de uşor eliminate din sufletul omului şi din structura universului. Tăgăduite sub o formă, ele vor fi afirmate sub o alta; eliminate pe o cale, ele vor reveni şi se vor repune sufletului şi ştiinţei, pe o altă cale. Dovada ne-o face Auguste Comte însuşi, ca şi urmaşii săi, care vor reveni nu numai la religia umanităţii, dar şi la o anumită metafizică a ştiinţei.[553]

Dar cu toate contradicţiile şi superficialităţile[554] şi chiar platitudinile sistemului pozitivist, fapt este că *agnosticismul* său a avut marele dar de a ralia în juru-i o întreagă serie de

[551] *Auguste Comte*: „Discours sur l'esprit positif", traducere românească de Dr. Zosin, Iaşi, pp. 106, 156.

[552] *Émile Picard*: „De la méthode dans les sciences", tom. I, p. 12.

[553] *Rudolf Eisler*: „Phil. Wörterbuch", B. III, p. 1039.

[554] *Émile Picard, Op. cit.*, p. 12.

oameni de știință, între ei scriitori și literați de seamă, ca *Renan* și *Taine*, care au contribuit mult prin talentul lor literar – și adesea pamfletar – la repudierea spiritualismului și răspândirea pozitivismului. Lor li se adaugă un *Littré*, fidelul și fanaticul discipol și continuator al lui Auguste Comte, din care unii vor să facă adevăratul întemeietor al pozitivismului, apoi oameni de știință de mare prestigiu, ca: *Claude Bernard*, marele fiziolog, *Du Bois Reymond*, marele anatomist, cel care a enunțat cele șapte enigme necognoscibile ale rațiunii umane; *Philippe Berthelot*, marele chimist, întemeietorul „scientismului"; *Virchow*, marele naturalist și neîmpăcat adversar al materialismului; *Helmholtz*, marele fizician; apoi *John Stuart Mill*, cunoscutul logician și autor al unei „logici pozitiviste", și însuși *Herbert Spencer*, autorul unui sistem propriu de sociologie evoluționistă, care se integrează în foarte multe puncte sistemului comtian de gândire, și care a contribuit, și el, la întărirea și răspândirea pozitivismului. O întreagă pleiadă, deci, de oameni de știință și filosofi de marcă, așa că atitudinea pozitivistă ajunge un fel de atitudine oficială în cercurile științifice și cele filosofice. Ba chiar și în cele teologice, în care locul problemelor sistematice speculative este cedat cercetărilor istorice, și dogmatica este înlocuită cu istoria religiei sau cel mult cu „sociologia religiei". De altfel, sociologia ajunge să fie știința la modă, în apele căreia amenință să se scufunde nu numai religia și morala, ci și filosofia, identificată cu sociologia, când nu era confundată cu metodologia.

În orice caz, atitudinea adoptată față de problemele religioase în toate aceste cercuri era una de *rezervă* și dezinteresare, fără a fi neapărat și de ostilitate, unii dintre pozitiviștii de marcă, ca *Pasteur* de pildă, fiind creștini practicanți.

Se înțelege atunci că, în atari condiții, marile probleme speculative ale religiei, ca și ale metafizicii, erau abandonate. „Agnosticismul pozitivist" făcea inactuale și fără obiect problemele referitoare la existența divinității, fie pe cale cosmologică, fie pe cale ontologică.

Atitudinea agnostică a pozitivismului nu însemna și o rezolvare *pozitivă* a acestor mari probleme, permanent și adânc legate de sufletul omului. Metoda agnostică era o *ocolire* a problemelor și nu o *dezlegare* a lor. De aceea, reacției pozitiviste îi va urma curând *contrareacția spiritualistă*, pornită din „permanenta sete după absolut" a sufletului omenesc, ca și din insuficiența notorie a pozitivismului de a putea răspunde problemelor puse de ea. Cugetători de marcă, atât din domeniul științelor, cât și din cel al filosofiei, vor relua marile probleme metafizice și teologice și, fie pe urmele spiritualismului creștin, sau cel al lui Cousin, fie pe cele ale idealismului neokantian, vor căuta să dea răspunsurile necesare cerute de rațiunea noastră în fața acestor probleme inevitabile. Astfel, un *Paul Janet* (1823-1899), autorul cunoscutei lucrări asupra „Cauzelor finale", *Etienne Vacherot* (1809-1897), autorul unei lucrări despre un „nou spiritualism", neokantienii *Charles Secretan* (1815-1895) și *Charles Renouvier* (1815-1903), care, alături de un *Augustin Cournot* (1801-1887) și *Felix Ravaisson* (1813-1900) duc lupta contra determinismului profesat de curentul pozitivist și pentru reîntronarea spiritualismului. Lor li se adaugă, pentru timpurile mai noi, gânditori de primul rang, ca *Jules Lachelier* (1832-1888) *Alfred Fouillée* (1838-1912) și *Emile Boutroux* (1845-1891) în Franța și atâția alții, în celelalte țări ale Europei, care, prin autoritatea lor, vor restabili

atât lumea *libertății*, pentru afirmarea *moralei*, cât și pe cea a *absolutului*, pentru existența *divinității* și afirmarea religiei.

Reacția aceasta se va produce destul de vie și în lumea germană, unde, prin noua lozincă: „înapoi, spre Kant", se va promova un nou criticism mai înțelegător și mai îngăduitor pentru problemele religioase și metafizice și care va elibera gândirea științifică de domnia materialistă și deterministă, instalată în numele pozitivismului. În această direcție e de remarcat, alături de operele unor filosofi și teologi de seamă ca *Otto Pfleiderer* (1839-1908) cunoscutul autor al unei „Filosofii a religiei" reprezentând punctul de vedere naturist referitor la originea religiei, și dogmatistul *Richard Lipsius* (1830-1892), ambii partizani ai eficacității și valabilității probei ontologice[555], opera lui *Friedrich Albert Lange*: „Geschichte des Materialismus", care e o filipică acerbă contra materialismului, ca și cea a unui *Gustav Theodor Fechner*[556], (1801-1887), inițiatorul concepției *paralelismului psiho-fizic* asupra universului, sau a lui *Hermann Lotze* (1877-1881), inițiatorul curentului filosofiei valorilor din școala neokantiană modernă, ca și a lui *Eduard von Hartmann*[557] (1842-1906), cunoscutul metafizician pesimist,

[555] *Georg Runze, Op. cit.*, p. 124.

[556] *Gustav Theodor Fechner*, întemeietorul psiho-fizicii, are o foarte bogată operă filosofică. Dintre operele lui, pline de multe idei originale, dar și de multă fantezie, cităm aici: *„Nanna"*, oder „Über das Seelenleben der Pflanzen"; *„Zendavesta"* oder „Über die Dinge des Himmels und des Jenseits"; Die drei Motive und Gründe des Glaubens"; și mai ales: „Die Tagesansicht", opera lui de căpetenie. Titlurile lucrărilor vădesc preocupările autorului, îndreptate, în special, asupra existenței sufletului și a vieții lui după moarte.

[557] *Eduard von Hartmann*, autorul cunoscutei „Filosofii a inconștientului" – Philosophie des Unbewussten – în trei volume, reprezintă în filosofia

care, toți, militează peutru reafirmarea unei noi concepții *spiritualiste-teiste* asupra universului.

Dintre aceștia, cel mai important din punctul de vedere al preocupărilor noastre este însă *Hermann Lotze*.[558] De el ne vom și ocupa, pe scurt, în aceste ultime rânduri care încheie marea reacție antipozitivistă și spiritualistă, produsă de idealismul postkantian, pe de o parte și de pozitivismul comtian, pe de alta.

Mișcându-se pe marea linie de cugetare metafizică trasată de Fichte și Hegel, înlăuntrul căreia el introduce însă

sa un punct de vedere intermediar între pesimismul schopenhauerian și idealismul evoluționist hegelian. Problema religioasă ocupă un loc de căpetenie în filosofia lui Hartmann și de aceea el îi dedică numeroase lucrări, dintre care cele mai importante sunt: „Das religiose Bewusstsein der Menschheit in Stufengange ihrer Entwinckelung" și „Die Religion des Geistes". Concepția sa pesimistă și panteistă îl pune în iremediabil conflict cu optimismul și monoteismul creștin, de unde și atitudinea sa ostilă față de teistica creștină. Hartmann este totuși un spiritualist convins și în această calitate un redutabil adversar al materialismului, și în special al transformismului darwinian, contra căruia el și îndreaptă o serie din lucrările sale.

[558] *Rudolf Hermann Lotze*, discipolul lui Fechner și Weber, ca pregătire științifică, ca directivă filosofică, este unul dintre cele mai originale și fecunde spirite ale filosofiei germane din perioada postkantiană. Filosof dublat de un erudit om de știință, fiind și doctor în medicină și specialist în fiziologie, Lotze se dedică problemelor de filosofie cărora le împrumută atât claritatea și realismul pregătirii sale științifice, cât și o nouă viziune în cele matafizice, întemeind curentul filosofiei valorilor, în cadrul căruia se vor afirma, atât școala neocriticistă din Baden, de sub direcția Windelband-Rickert (din care fac parte între alții și *Otto Liebmann* și *Hans Driesch*), ca și cea fenomenologică a lui *Husserl* și *Scheler*. Dintre scrierile lui Lotze, interesând toate domeniile filosofiei, cităm aici cunoscutul și apreciatul său: „Mikrokosmos" în trei volume, care e o încercare de antropologie filosofică, după cum o definește el singur, în subtitlul lucrării. Ideile lui Lotze asupra religiei și existenței lui Dumnezeu se găsesc exprimate atât în această operă, cât și în cele două volume ale „Sistemului" lui de filosofie, volumul al II-lea fiind dedicat Metafizicii.

elemente ale realismului herbartian, *Hermann Lotze* este ultimul dintre cugetătorii de mare anvergură ai idealismului postkantian, dar, în acelaşi timp, şi primul care *lărgeşte* orizontul acestui idealism, deschizându-i o nouă perspectivă de afirmare şi creaţie, extrem de fecundă pentru ulterioara dezvoltare a criticismului, prin punerea în justa-i valoare a demarcaţiei făcute de Kant între *lumea valorilor*, pe de o parte, şi cea a *existenţelor*, pe de alta, cea dintâi neimplicând pe cea de a doua, aceasta din urmă deţinând însă de la cea dintâi toată legitimarea, ca şi existenţa ei. E lumea valorilor, care îşi afirmă realitatea, fără a avea nevoie de existenţă, care nu e condiţia „sine qua non" a *oricărei* realităţi, ci numai un *altfel de a fi* al acestei realităţi. Este „cel de al treilea imperiu" al realităţii, acel „Das dritte Reich"[559] al neocriticiştilor, care se substituie enigmaticului „Das Ding an sich" al vechilor kantieni şi care transpune noua metafizică kantiană într-o nouă lumină, aceea a realităţilor *care valorează fără a trebui să existe*. Această lume a valorilor, desprinsă din adâncul fond al concepţiei kantiene, a fost instituită de *Lotze* prin faimoasa lui frază, „Es gibt Sätze die gelten ohne sein zu müssen", frază prin care a fost creat tot fundamentul concepţiei *axiologice*, care caracterizează filosofia de astăzi.

Această lume a valorilor este însă şi lumea absolutului, deoarece din această lume descind şi cu acest atribut al absolutului se investesc valorile cardinale, care creează şi legitimează atât lumea fizică, cât şi pe cea istorică, adică cele două componente ale realităţii concrete.[560] Aceste valori se

[559] *Emil Lask*: „Logik der Philosophie", Einleitung, cap. „Die *Zweiweltentheorie*".

[560] *W. Windelband*, Präludien, B. II, cap.: „Das Heilige".

subsumează însă uneia singură, cea religioasă, care se defineşte astfel ca *suprema valoare*,[561] şi care legitimează şi creează existenţa însăşi.[562] Aceste idei vor fi dezvoltate mai pe larg de către continuatorii gândirii lui Lotze şi utilizate de ei în sprijinul afirmării existenţei divinităţii. Pentru Lotze însă, ideea de Dumnezeu, ca şi necesitatea şi veritatea religiei rezultă din alte motive, unele *ontologice*, şi deci de *cunoaştere*, altele *etice*, şi deci *practice*. După primul motiv, toate elementele componente ale realităţii trebuie să se armonizeze şi să se contopească într-o *singură realitate-substanţă*, de la care să emane natura şi calităţile lor; după cel de al doilea motiv, adică după etică – ca şi după logică şi estetică, de altfel – toate ideile de bine, ca şi cele de frumos şi adevăr, trebuie să se concentreze într-o *singură valoare*, provenind dintr-o lume *ideală*. Şi unul şi altul din aceste două motive duc către postularea unui *unic principiu*, care este Dumnezeu, conchide Lotze.

Asupra formei de "existenţă" care revine lui Dumnezeu, Lotze afirmă că această existenţă nu poate fi cugetată decât sub forma unei *personalităţi*, fiindcă singură personalitatea poate aspira la desăvârşirea şi perfecţiunea care revine Fiinţei Divine, dar de care sunt lipsite realităţile finite şi mărginite. Deci Lotze nu poate fi socotit între *panteişti*, cum cred unii dintre biografii lui[563], ci între *teişti*, aşa cum rezultă din spiritul filosofiei lui. În ceea ce priveşte dovedirea raţională a acestei existenţe, Lotze ne oferă chiar un formular de argumentare ontologică proprie, care, sub aparentu-i joc de

[561] *H. Münsterberg*, „Die Philosophie der Werte", Die Gotteswerte.

[562] *Emil Lask*, „Logik der Philosophie", Einleitung: „Lotzes Herausarbeitung der Geltungssphäre", p. 11.

[563] Vezi „ *Istoria filosofiei moderne* – Omagiu Petrovici –, vol. III, p. 244.

cuvinte, cuprinde, într-o succintă şi pregnantă formulă, toată armătura logică a vechii argumentări anselmiene. Plecând de la acelaşi element al noţiunii de „mărime", cuprins în noţiunea de Dumnezeu, Lotze conchide, prin utilizarea principiului contradicţiei, la necesitatea existenţei lui Dumnezeu prin următoarea argumentare: „Dacă ceea ce este Cel mai mare – adică Dumnezeu (n. pr.) – n-ar fi, ar urma ca ceea ce este Cel mai mare să nu se afle; şi totuşi e imposibil de admis ca, dintre toate noţiunile cugetabile, doar aceea despre ceva, care este Cel mai mare, să nu fie". Sau, ca să redăm propriile cuvinte ale lui Lotze: „Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht; und es ist, ja, unmöglich, dass das Grösste von allen Denkbaren nicht wäre".[564] Evident că aici avem redată, sub o altă formă numai, vechea argumentare a lui Anselm, care găseşte, astfel, în Lotze, pe ultimul dintre marii metafizicieni, care-i utilizează faimosu-i argument, deşi într-o proprie formulare. Cu Lotze intrăm însă în plină contemporaneitate a mişcării filosofice. Despre situaţia, în cadrul acestei mişcări, a problemei existenţei lui Dumnezeu, în genere, şi a problemei ontologice, în special, ne vom ocupa însă într-un capitol viitor.

[564] *R. H. Lotze*, „Mikrokosmos", B III, ed. II, p. 557.

Capitolul VIII

Poziţia actuală şi valoarea reală a argumentului ontologic

Situaţia actuală a argumentului ontologic - Critica obiecţiilor aduse - Ontologism şi argumentare ontologică - Existenţă şi perfecţiune - Ordine ideală şi ordine reală - Adevăr în sine şi adevăr pentru noi - Cele două feluri de existenţă - Existenţă şi realitate - Existenţă şi valoare - Existenţa divinităţii şi existenţa experienţei - „Paralogismele" existenţei - Insuficienţe de formulare în argumentarea ontologică - Valoarea reală a probei ontologice şi situaţia ei specială faţă de celelalte probe raţionale - Logică şi metafizică în formularea argumentului ontologic - Cea mai acceptabilă formulare a argumentului ontologic.

Dintre multele şi variatele argumente utilizate de raţiunea noastră pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, argumentul ontologic a avut, după cum rezultă şi din expunerea făcută în decursul acestui studiu, situaţia cea mai precară, dacă nu de-a dreptul bizară. Deşi de provenienţă creştină, ceea ce nu e cazul pentru nici unul dintre celelalte argumente, denumite „clasice", care, sub o formă sau alta, se găsesc formulate şi utilizate deja de filosofia şi teologia anterioară creştinismului, totuşi, argumentul ontologic a fost obiectul permanentelor controverse şi contestaţii, tocmai

din partea cercurilor teologice creştine, ca şi a curentelor filosofice înrudite cu aceste cercuri.

Ingenuat şi închegat, în prima lui formulare, de către arhiepiscopul *Anselm de Canterbury,* Părintele Scolasticii apusene, care, formulându-l, îl considera: „drept cel mai puternic dintre toate argumentele raţionale", „valabil chiar pentru necredinciosul care ar voi să nege existenţa divinităţii", cu entuziasm acceptat la început de unii, cu rezerve, sau făţiş combătut de alţii, el a terminat prin a fi trecut în rândul argumentelor „nevalide"[565] de către majoritatea apologeţilor şi dogmatiştilor de astăzi, deşi aceiaşi apologeţi şi dogmatişti recunosc „că el răspunde unei cerinţi profunde a sufletului nostru şi că, oricât va fi de combătut, el va renaşte de-a pururea în sufletul nostru".[566]

Aceasta e de altfel permanenta stare de contradicţie pe care a avut-o şi o are încă Biserica şi teologia catolică – căci de ea este vorba aici, în primul rând – faţă de argumentarea ontologică. Evitând de a o condamna formal sau de a o respinge „de plano" – ceea ce ar fi constituit o dezavuare a atâtora dintre „sfinţii" şi Părinţii acestei Biserici, care utilizaseră şi apăraseră această formă de argumentare – nici nu o acceptase fără serioase rezerve între argumentele zise „valide". Aceasta pentru a nu se abate de la ceea ce statuase asupra nevalidităţii ei logice stâlpul întregii teologii catolice, Thomas D'Aquino.

Fiindcă nu „rezistenţa din partea filosofilor intelectualişti" este aceea care a oprit şi opreşte teologia catolică de a ac-

[565] *Pedro Descoqs:* „Praelectiones Theologiae naturalis" – Tomus primus: De Dei Cognoscibilitate – Paris, Beauchesne, 1932, p. 606 şi următoarele.

[566] *Gaston Rabeau:* „Dieu, son existence et sa providence", Bloud, Paris, 1932, p. 130.

cepta valabilitatea argumentării ontologice, după cum afirmă unii din ei,[567] ci vechea atitudine de ostilitate, fixată de marele lor înaintaş şi magistru, Thomas D'Aquino, atitudine din care ei nu pot sau nu vor să iasă.[568]

Aceasta, cu toate explicaţiile şi abilităţile pe care le încearcă unii dintre dânşii, asupra acestui capitol.[569] De această atitudine ne-am ocupat şi noi, pe larg, în studiul nostru, la capitolul în care am analizat poziţia marelui scolast faţă de argumentarea ontologică a lui Anselm şi unde am arătat că ea nu a fost nici atât de unitară şi nici chiar atât de rectilinie pe cât ţin să ne-o prezinte teologii tomişti, care predomină astăzi, aproape exclusiv, în Biserica catolică. În această privinţă teologia catolică merge atât de departe cu ataşamentul faţă de marele scolast, încât depăşeşte chiar poziţia, oarecum conciliantă, adoptată de Vatican, care condamnă cu severitate eroarea *ontologistă,*dar e foarte puţin categorică faţă de argumentarea ontologică. Aceasta, fie din reverenţă faţă de Anselm, care o formulase, fie din prudenţă faţă de cartesieni, care o acceptaseră şi care erau, se pare, destul de numeroşi în teologia catolică din această epocă. Lucrul acesta e cu atât mai ciudat, cu cât contra acestor cartesieni îşi îndreaptă neotomiştii cele mai puter-

[567] *Gaston Rabeau:* „Dieu, son existence et sa providence", Bloud, Paris, 1932, p. 130.

[568] *Garrigou-Lagrange:* „Dieu, son existence et sa nature", ed. V, Beauchesne, 1928, pp. 68-69.

[569] Astfel de explicaţiuni încearcă să le dea, între alţii, şi cardinalul *Mercier,* în cursul său de Filosofie. „Cu toate că noi – zice Mercier – asociem sistemului nostru de gândire numele marelui scolast, totuşi noi nu socotim filosofia tomistă nici drept un ideal, a cărui depăşire ne-ar fi interzisă, nici drept o barieră, trasând limite activităţii spiritului; noi credem însă că această filosofie poate fi luată, cel puţin, drept punct de plecare şi

nice atacuri ale lor, când e vorba de proba ontologică.[570] Lucrul acesta nu e de mirare, dată fiind marea autoritate şi înrâurire pe care a avut-o şi o are D'Aquino în sânul teologiei catolice. De mirare pare doar faptul că adversarii argumentului ontologic caută să justifice adversitatea lor prin referirea la „filosofii laici intelectualişti", şi nu prin adeziunea lor totală la tezele filosofiei tomiste.

Mai de mirare este însă faptul că aproape aceeaşi atitudine de ostilitate se observă şi în sânul teologiei ortodoxe, care, pe baza aceloraşi temeiuri invocate de teologia şi filosofia catolică, contestă valabilitatea argumentării ontologice. Aşa fac dogmatiştii şi apologeţii ruşi care, ca *Macarie* şi *Canev*, acordă acestei argumentări „o valoare mai mult psihologică", ca şi cei greci, care ca *Andrutzos*, de pildă, o resping categoric. Dintre dogmatiştii români, părintele *Profesor Mihălcescu* îi acordă întreaga valoare logică, deşi cu rezerva ce o face asupra sprijinului completator pe care trebuie să i-l dea celelalte argumente, pe când *Vasile Găină* are faţă de el o atitudine de vizibilă rezervă, din cauza „formei lui prea abstracte şi a construcţiei logice prea complicate". Această atitudine nu ni se pare cea justă. Cel puţin, în ceea ce priveşte aprehensiunile dogmatice legate de ea şi care au

unul de orientare". „Aceasta drept răspuns – ţine să adauge Mercier – pentru aceia dintre adversarii sau amicii noştri care se cred îndreptăţiţi a ne întreba dacă nu cumva noi ne gândim a reduce spiritul uman la Evul Mediu, sau de a identifica filosofia întreagă cu cugetarea unui singur filosof". Totuşi şi Mercier crede că filosofia lui Thomas D'Aquino „este singura care a ştiut să îşi păstreze de-a lungul secolelor fermitatea principiilor sale şi e în stare şi astăzi să ofere baze sigure şi principiul de unitate rezultatelor ştiinţelor moderne". Vezi *Mercier*: „Logique", ed. VIII, Louvain, 1932, p. 53, text şi notă.

[570] *Etienne Borne*: „Les grandes affirmations spiritualistes" în „Apologetica", publicată recent sub direcția lui: *Maurice Brillant* şi a abatelui Nedoncelle, Bloud, 1937, pp. 77-78.

determinat, în mare parte, pe cele logice. Şi deşi, astăzi, acestea din urmă sunt aproape singurele invocate, în fond, tot cele dogmatico-metafizice sunt cele care primează.[571] Acestea au şi fost acelea care au determinat, în cea mai mare măsură, curentul de ostilitate faţă de proba lui Anselm, probă care fusese cu atâta entuziastm primită la început şi cu atâta perseverenţă combătută mai pe urmă. Această adversitate a fost dictată, în primul rând, de vechea rivalitate ivită în teologia şi filosofia Evului Mediu între scolastici şi misticism, rivalitate care ea însăşi avea la bază rivalitatea dintre aristotelism şi platonism, reînviată şi potenţată la maximum în scolastică. A fi partizan al argumentului ontologic însemna a sta pe linia realismului platonician al lui Anselm şi a marilor mistici ai epocii, care, ca *Bernard de Clairveaux*, *Hugo de Saint-Victor* şi, mai ales, marele *Bonaventura*, erau partizanii unei mai intime trăiri şi unei mai directe apropieri de Fiinţa Divină, pe alte căi decât cele ale schematismului silogistic, preconizat de scolastica aristotelizantă.

De aceea, Thomas D'Aquino, după ce izbutise să înlăture ultimele rezerve ale cercurilor teologice apusene faţă de Aristotel, şi să-l impună ca singurul filosof compatibil cugetării creştine, ia poziţie contra teologiei platonizante a lui Anselm şi a misticilor, prezentând ca incompatibile cu adevărurile dogmatice şi putinţele raţiunii încercările de a afirma ceva despre Fiinţa Divină, pornind de la ea însăşi, indiferent de căile pe care s-ar face aceste încercări: viziu-

[571] Motivul acestei deplasări e explicabil prin faptul că teologii catolici caută să abată privirile de la aşa-zisa eroare dogmatică a argumentului ontologic – eroare care ar fi să se impute lui Anselm, unul din cei şapte Părinţi al Bisericii apusene – asupra erorilor logice, atribuite mai mult urmaşilor lui Anselm şi, în special, asupra cartesienilor, decât asupra lui Anselm însuşi.

ne, extaz, trăire, sau simplă meditare asupra ideii acestei Fiinţe. De atunci teologia catolică, contopind în aceeaşi unitate de măsură argumentarea ontologică pentru afirmarea existenţei lui Dumnezeu, cu maniera *ontologistă* de a privi lumea şi pe Dumnezeu Însuşi, a condamnat pe una în numele celeilalte, făcând din argumentarea ontologică nu numai o eronată procedare logică, ci şi o periculoasă abatere dogmatică. Cu toate că mistificarea e, aici, evidentă. Ontologismul nu e tot una cu argumentarea ontologică. Ontologismul susţine că noi nu putem şti, sau afirma ceva, nu numai despre Dumnezeu, dar nici despre lume şi lucrurile din ea, dacă nu privim această lume prin însăşi fiinţa lui Dumnezeu, prin prizma cauzei creatoare a toate, singura care poate înlănţui cauzele cu efectele, spiritul cu materia, ideile noastre cu realitatea lucrurilor. Această manieră, proprie şi vechiului misticism neoplatonic şi, cu anumite rezerve, şi misticismului creştin oriental, şi-a avut repercusiuni şi în misticismul apusean. Sub formă de sistem ea s-a constituit însă ceva mai târziu, din încercarea discipolilor lui Descartes: Malebranche şi Geulinx de a împăca abisul deschis de acesta, între cele două lumi: „res cogitans" şi „res extensa", deci între lumea spiritului şi cea a materiei. *Occasionalismul* lui Malebranche (1638-1715) şi *Ontologismul* lui Rosmini (1797-1885) şi Geoberti (1801-1852) sunt curentele reprezentative ale acestui sistem, care este şi posterior şi total independent de motivele logice şi temeiurile metafizice ale argumentării ontologice.

Argumentul ontologic, aşa cum îl concepuse Anselm, plecând de la ideea de Dumnezeu, nu pleca de la ceva pozitiv, aflat sau intuit în fiinţa lui Dumnezeu, pentru a-i determina sau implica existenţa, ci de la simplul fapt, cu totul

străin de intuirea acestei fiinţe, că noi, având despre Dumnezeu ideea „ca despre ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta", această idee implică în sine cu necesitate şi existenţa Fiinţei Divine; fiindcă, contrar, ea n-ar mai reprezenta „acel ceva, decât care altceva mai mare nu se poate cugeta". Nimic deci despre interiorul Fiinţei Divine, ci numai despre necesitatea logică de a cugeta ca existentă şi în afară de sfera mintală fiinţa „decât care o alta mai mare nu se poate cugeta". Deci nici nu se poate imputa acestei cugetări anselmiene tendinţa de a escalada cu raţiunea interiorul Fiinţei Divine, pentru a scoate din ea temeiurile existenţei sale obiective. Din această cauză nici nu mai este nevoie, credem, de a se mai face uz de subtila, dar inutila distincţie făcută de Thomas D'Aquino, între „adevărurile cunoscute în sine, dar nu şi pentru noi", cum ar fi, în speţă, existenţa intrinsecă a lui Dumnezeu şi „adevăruri cunoscute în sine, dar şi pentru noi", cum ar fi existenţa obiectivă a lui Dumnezeu şi care nu ar fi cognoscibilă decât pe calea ascensiunii raţiunii de la lucrurile create, nouă mai bine cunoscute, spre Dumnezu, în fiinţa sa, nouă total necunoscut. Fiindcă oricât nu ştim noi, şi nici nu putem cunoaşte ceva despre Dumnezeu în sine, un singur lucru, totuşi, putem să-l ştim şi să-l afirmăm cu siguranţă, fără teama de a cădea în vreo eroare logică sau dogmatică, şi anume că: „fiinţa decât care o alta mai mare nu se poate cugeta" – *există*. Căci doar existenţa nu e o însuşire, care ar aparţine exclusiv şi special Fiinţei Divine, ci este condiţia generală şi fundamentală de care beneficiază orice realitate. Altfel ar sta lucrurile însă, dacă aici ar fi vorba de existenţa absolută sau eternă, alta decât fiinţarea pur şi simplu şi de care existenţă ar beneficia atunci numai Fiinţa Divină. În cazul acesta ar putea fi vorba

de o notă esenţială şi specială, care ar aparţine numai Fiinţei Divine. Dar nu despre o astfel de existenţă ne vorbeşte argumentul ontologic în formularea anselmiană şi nici măcar în cea cartesiană. O astfel de obiecţie ar privi, cel mult, formularea spinozistă, care vede în existenţa divină un maximum de existenţă, o „potentia", care s-ar deosebi ca *grad* de existenţă, care revine realităţilor contingente, şi care existenţă e o „impotentia".

Obiecţia care s-ar putea aduce aici formulei anselmiene, ca şi celei cartesiene de altfel, ar fi aceea că, în formularea argumentului, existenţa este privită drept ceva separat de ideea de Dumnezeu, făcând din ea un fel de entitate aparte, pe care argumentarea caută să o introducă ideii de Dumnezeu, de care însă n-ar fi trebuit s-o despartă niciodată, dacă, într-adevăr, Dumnezeu nu poate fi conceput fără existenţă. E obiecţia pe care o aduce Hegel formulei anselmiene ca şi celei cartesiene. Obiecţie cu totul justă, de altfel. Fiindcă, conceptul de existenţă nu poate fi separat în nici un caz de cel al Divinităţii, existenţa fiind prima raţiune de a fi, *necesitatea* chiar de a fi, a Divinităţii. Această greşeală o comitea Descartes în formularea argumentului său ontologic, când presupunea că s-ar putea cugeta ideea de Dumnezeu ca separată de cea a existenţei. Greşeală asupra căreia el şi revine imediat, zicând că numai „în mod pripit" a admis această separaţie, din obişnuinţă faţă de lucrurile materiale, la care această separaţie este posibilă. A admite-o însă şi faţă de Dumnezeu, ar însemna a admite că Dumnezeu ar putea fi inactual, ceea ce e cu totul inadmisibil.[572] Dar cu toată această revenire a lui Descartes, fapt este că această separare stă

[572] *Descartes:* „Meditationes de prima Philosophiae", meditaţia a V-a.

la baza argumentării lui ca şi la cea a lui Anselm. Dar asupra acestei insuficienţe a argumentării ontologice anselmiene sau cartesiene vom reveni, când vom cerceta mai pe larg raportul real dintre Divinitate şi existenţă. Deocamdată ţinem să subliniem lipsa oricărei tendinţe sau procedări *ontologiste*, atât în argumentarea anselmiană, cât şi în cea cartesiană. Şi, ca atare, şi orice suspiciune de natură doctrinară ce s-ar putea aduce acestei argumentări.

Dintre obiecţiile de natură logică, două sunt mai frecvente. Prima, aceea care consideră argumentarea ontologică drept o simplă *tautologie*, prin faptul că ea utilizează elementul de atotperfecţie cu care e dotată Fiinţa Divină şi din care caută să deducă şi existenţa, considerată ea însăşi ca o perfecţie; a doua, acea care impută acestei argumentări trecerea ilicită de la ordinea ideală a conceptelor la cea reală a lucrurilor. Prima obiecţie vizează, în special, forma carteziană a argumentării şi, formulată chiar de către contemporanii lui Descartes, a fost reluată cu şi mai multă vigoare şi prestigiu de către Kant; a doua, vizând ambele formulări, a fost ridicată contra lui Anselm de către Gaunilo şi reluată apoi de Thomas D'Aquino şi rămasă, de-atunci, drept cea mai frecventă dintre obiecţiile utilizate de cercurile teologice catolice.

În ceea ce priveşte prima obiecţie, trebuie să recunoaştem că ea este, în mare parte, întemeiată, dacă, într-adevăr, argumentarea ontologică pleacă de la atotperfecţiunea divină, pentru a-i atribui astfel şi existenţa. În cazul acesta existenţa, concepută şi ea ca o perfecţiune, este de la început dată în conceptul despre Dumnezeu şi toată această demonstraţie nu aduce nimic nou şi nici nu demonstrează, de fapt, ceva. Este, de altfel, viciul de origine, nu al argumen-

tării ontologice, ci al judecăţilor analitice în genere, după cum remarcă Kant, care judecăţi nu măresc cu nimic sfera subiectului, ci evidenţiază numai anumite note cuprinse în sfera subiectului, prin transpunerea lor în sfera predicatului. Singurele judecăţi care adaugă ceva acestei sfere sunt cele sintetice, dar acestea nu folosesc principiul contradicţiei şi metoda deductivă, care stă la baza argumentului ontologic, ci pe cel al cauzalităţii, şi metoda inductivă, care stau la baza argumentelor cosmologice. Obiecţia aceasta e valabilă însă numai întrucât argumentarea ontologică face uz de noţiunea de atotperfecţiune, cuprinsă în ideea de Dumnezeu, cum şi este cazul, în parte,[573] la Descartes,[574] pe care în chip special îl vizează Kant. Lăsând la o parte problema mai generală asupra capacităţii judecăţilor analitice, întemeiate pe

[573] Zicem, în parte, fiindcă Descartes operează cu ideea de atotperfecţie numai în proba sa din a treia meditaţie, care nu e strict ontologică şi numai incidental şi în meditaţia a V-a, care conţine adevărata sa probă ontologică. Dar aici accentul cade pe claritatea şi distincţia ideii înăscute de Dumnezeu şi nu pe atotperfecţiunea ei. Totuşi, ideea de atotperfecţie este şi aici presupusă, dacă nu e expres folosită.

[574] La Descartes, dar nu şi la Anselm, care nu întrebuinţează, în chip expres cel puţin, noţiunea de atot-perfecţiune în argumentarea sa. De aceea obiecţiile ce s-au adus argumentării sale, fie de Gaunilo, fie de Kant, nici nu privesc utilizare ideii de atot-perfecţiune. Gaunilo îi tot obiecta că din simpla idee de Dumnezeu nu rezultă în chip necesar şi existenţa ei. Iar Kant constata că adevăratul viciu al probei lui Anselm stă în diferenţa pe care el o făcea între „ens logicum" şi „ens reale", cea din urmă fiind socotită ca „mai mare" decât cea dintâi, ceea ce era, evident, fals. A se vedea mai pe larg cele spuse de noi asupra acestor obiecţii în capitolele referitoare la Anselm şi Descartes. Totuşi teologii şi filosofii catolici, şi cei vechi şi cei noi, ca: Jacques Maritain, bunăoară, în „Éléments de Philosophie", vol. I, ed. 9, p. 184, şi ca atâţia dintre filosofii laici, ca Edouard Le Roy, între alţii, în lucrarea sa: „Le Problème de Dieu", Paris, 1930, p. 61, atribuie şi lui Anselm utilizarea ideii de atot-perfecţiune în argumentarea sa.

principiul contradicţiei, de a adăuga ceva sferei subiectului şi deci de a înmulţi cu ceva cercul cunoştinţelor noastre,[575] obiecţia lui Kant rămâne valabilă în ceea ce priveşte încercarea de a deduce existenţa divină din noţiunea de atotperfecţiune, cuprinsă deja în ideea despre Fiinţa Divină, cu care operează argumentarea ontologică. Dar această obiecţie priveşte tocmai *această* formă a argumentării ontologice, în speţă pe cea carteziană, dar nu şi argumentarea ontologică în genere, care se poate formula şi fără utilizarea elementului de atotperfecţie.[576] Cum şi este argumentarea ontologică a lui Leibniz întemeiată pe elementul posibilităţii, sau cea a lui Schelling şi Hegel, întemeiată pe identitatea dintre ideea de Dumnezeu şi existenţa pură.

Mai frecventă şi aproape general acceptată este însă cea de-a doua obiecţie logică referitoare la valoarea reală a probei ontologice, valoare contestată prin trecerea ilicită din lumea ideilor în cea a realităţilor obiective, trecere pe care ar înfăptui-o argumentarea ontologică. Această obiecţie priveşte proba ontologică în chiar structura ei logică, şi ca atare se referă la oricare formulare pe care ar îmbrăca-o această formulare. Ea constituie, de altfel, obiecţia capitală pe care o

[575] A se vedea asupra acestei chestiuni justele observaţiuni ale lui Jaquea Maritain, în „Reflexiuni asupra inteligenţei şi vieţii sale proprii", traducere românească a Pr. V. Iordăchescu, ed. II, pp. 60-69.

[576] Aceasta cu toată părerea, larg acreditată că, oricum s-ar formula argumentarea ontologică, ea implică, în chip direct sau indirect, apelul la ideea de atotperfecţiune. Această părere o emisese deja Kant şi o exprimă Edouard L. Roy, în studiul său: „Le problème de Dieu", care nu numai că reduce toate formulările ontologice încercate de la Anselm şi Descartes încoace la utilizarea ideii de atot-perfecţiune, dar reduce şi toate celelalte argumente raţionale folosite pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu la aceeaşi probă ontologică şi deci, impicit, la utilizarea ideii de atotperfecţiune presupusă în fiinţa divină.

ridica Thomas D'Aquino şi ea figurează şi astăzi la orice tratat sau manual de apologetică şi metafizică, fie ea din sursă teologică, sau din cercuri spiritualiste şi teiste creştine sau necreştine. În special cugetarea catolică este de unanimă părere în a găsi, aici, viciul fundamental al argumentării ontologice. Plecând de la cunoscuta definiţie a lui Thomas D'Aquino că „un lucru trebuie privit din acelaşi punct de vedere ca şi definiţia lui" şi că deci din definiţia unui lucru nu se pot trage concluzii decât asupra *ideii* acelui lucru şi nu şi asupra naturii lui obiective, s-a ajuns la interzicerea oricărei treceri de la ordinea ideală a lucrurilor la ordinea lor reală. O astfel de trecere o efectuează însă argumentul ontologic, atunci când, pornind de la ideea de Dumnezeu, ajunge la existenţa lui reală, depăşind deci ordinea ideală. Şi chiar dacă se concepe că argumentarea ontologică ar fi în sine scutită de oricare altă eroare şi ca atare perfect valabilă din punct de vedere logic, concluziile ei sunt valabile numai în sfera ideilor, şi nu şi în cea a existenţei obiective. Această existenţă revine numai lucrurilor, nu şi ideilor.

Redăm această argumentare aşa cum o prezintă între mulţi alţii un cunoscut cugetător şi apologet catolic, Dr. *Franz Savickl,* în lucrarea sa: „Die Gottesbeweise", lucrare anume închinată analizării argumentelor raţionale utilizate pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu în raport cu criticile gândirii contemporane. Savicki, vorbind de argumentul ontologic, după ce, în prealabil, găseşte neîntemeiate cele mai multe din vechile obiecţii aduse, combătând în special faimoasa replică kantiană cu suta de taleri, pe care el o găseşte „nepotrivită faţă de necesitatea, unicitatea şi particularitatea ideii despre Fiinţa Divină", găseşte, totuşi, că proba ontologică, indiferent de formulările în care se înfăţişează, este intenabilă – „unhaltbar".

„Fiindcă, deşi Fiinţei Divine îi aparţine existenţa în chip necesar, totuşi unei fiinţe pur cugetate îi aparţine existenţa numai ca un moment cugetat – „nur als gedachtes Wesensmomenta"; căci numai o fiinţă real existentă conţine existenţă reală, ca un necesar element fiinţial – „nur das wirkliche Dasein enthält das wirkliche Dasein als notwendiges Wesensmoment". „Şi de aceea, conchide Savicki, dacă există un Dumnezeu, atunci îi este dată o esenţă, care există cu o necesitate intrinsecă; însă dacă o astfel de esenţă există, aceasta rămâne tocmai de dovedit".[577]

Argumentarea aceasta a lui Savicki ni se pare însă cu totul artificială. A recunoaşte că fiinţei lui Dumnezeu îi aparţine cu necesitate existenţa şi a afirma că această existenţă este, totuşi, numai un moment cugetat şi nu unul real, înseamnă a complica pur verbal problema. Căci, în definitiv, existenţa este ea însăşi „un moment cugetat", care revine lucrurilor; ea este acel înveliş raţional – „die rationelle Umhüllung", cum îi zic neokantienii"[578] şi, ca atare, ea nici nu poate fi socotită drept ceva „real", care ar reveni „realităţilor", aşa cum le revine acestora: masa, mărimea, greutatea şi în genere sensibilitatea. A afirma, deci, că numai esenţelor real-existente, ceea ce, în speţă, înseamnă sensibil-existente, le revine existenţa reală sau obiectivă, iar celor necesar cugetate nu le revine decât numai ca „ein gedachtes Wesensmoment" înseamnă a face un simplu joc de cuvinte, sustrăgându-ne de la ceea ce ne obligă atât sensul, cât şi con-

---

[577] Wenn es ein Gott gibt, dann ist in ihm ein Wesen gegeben das mit innerer Notwendigkeit existiert, aber ob es ein solches Wesen gibt, das bleibt die entscheidende Frage". Franz Savicki: Die Gottesbeweise, pp. 20-21.

[578] *Emil Lask,* „Logik der Philosophie", cap. Die Zweiweltentheorie.

ţinutul cuvintelor. Care cuvinte: concepte, noţiuni, definiţii, au şi ele obligaţiile lor, de la care nu ne putem abate nici noi, nici realitatea însăşi. A afirma că Dumnezeu nu ne poate fi dat decât ca „un obiect cugetat" înseamnă, cel puţin faţă de raţiunea noastră, că el nu poate să-şi exprime existenţa sa decât *tot sub formă cugetată*. Acest fel de existenţă nu înseamnă însă lipsa de existenţă reală, ci, cel mult, o *altfel* de existenţă, decât aceea care revine lucrurilor concret existente. Şi dacă nimeni nu se gândeşte a atribui lui Dumnezeu o existenţă obiectivă, asemănătoare lucrurilor real – sau concret – existente, asta nu înseamnă că trebuie să se tăgăduiască Fiinţei Divine dreptul la existenţă. E permanenta confuzie care se face aici între existenţa *Fiinţei* Divine şi existenţa lumii sensibile, între existenţa pură şi existenţa determinată sau sensibilizată, între existenţa *absolută* şi existenţa mărginită, între „Sein" şi „Dasein" confundându-se realitatea – Wirklichkeit, cu corporalitatea – Dinglichkeit şi „obiectivitatea" cu „obiectele". Confuzie care n-ar mai trebui să aibă loc atât în cugetarea teologică, cât şi în cea filosofică, de când kantianismul a făcut valabil principiul că: „Obiectivitatea obiectelor este de natură ideală şi că ea aparţine subiectului, raţiunii, şi nu obiectului, lumii". Aceasta este geniala întorsătură copernicană făptuită de autorul „Criticii raţiunii pure" şi ea a rămas ca un bun comun al cugetării umane, indiferent de sistemele cărora ea i-ar aparţine. „Realismul" tomist sau neotomist este obligat să ţină şi el seama de această distincţie fundamentală, cu toată grija ce o are – grijă îndreptăţită de altfel – de a accentua şi salva „Quiditatea" lucrurilor de aportul ideal al legilor raţiunii.[579]

[579] *Jaques Maritain*, „Reflexiuni asupra inteligenţei şi vieţii sale proprii", traducerea Pr. Valeriu Iordăchescu, Chişinău, 1928, cap. I, p. 1-75.

Admis, deci, că existenţa aparţine necesar Fiinţei Divine, ca un moment cugetat numai, cum nici nu se poate altfel, această existenţă se adevereşte, fără ca existenţa „reală" a ei să mai constitue o nouă problemă. Ceea ce nu ne dispensează însă şi nici nu face de prisos ca această existenţă cugetată să-şi găsească replica sau să-şi potenţeze stringenţa prin luarea în considerare şi a unor momente din lumea existenţelor concrete, sau din ordinea reală a lucrurilor. Ceea ce şi încercaseră unii dintre urzitorii argumentului ontologic, ca Anselm, bunăoară, care căuta să utilizeze elementul de „mărime" – şi Descartes pe cel al figuraţiei geometrice – în cadrul strict noţional al argumentării lor. Şi ceea ce nu face, mai ales, de prisos apelul la celelalte căi de demonstrare a existenţei Fiinţei Divine, căi care pornesc de la realităţile lumii concrete, nouă mai bine cunoscute – ex ejus nobis notiori effectu – cum sună formula tomistă – spre cauza creatoare. După cum acestea, la rândul lor, nu fac şi nici nu trebuie să facă de prisos şi mai ales inacceptabilă calea argumentării ontologice. Fiindcă renunţarea la proba ontologică, sau măcar convenirea la ineficacitatea ei, ascunde în sine o gravă urmare pentru toată teologia noastră raţională. Ea echivalează însă cu lăsarea în suspensiune a unei grele probleme, care stă la baza argumentării ontologice. Şi anume, cu problema existenţei în genere, ca şi cea a raportului dintre existenţa divină şi existenţa reală, de dezlegarea căreia depinde, în mare măsură, legitimitatea logică a unei ştiinţe despre lucrurile divine, adică a teologiei. E o parte din acel capitol al ontologiei care stă la baza sistemului de cugetare sau de filosofie creştină şi care se găseşte în fruntea oricărui tratat mai amplu de apologetică şi filosofie catolică.[580]

[580] *Cardinalul Mercier* în amplul său „Curs de Filosofie", pe care îl

Nu vom intra aici în tratarea tuturor problemelor de ontologie. Dar, dintre cele trei mari secţiuni, în care, după Maritain, se împarte Ontologia: esenţă, existenţă şi potenţă[581], ne vom ocupa aici, oricât de sumar, de problema existenţei şi de ea numai întru atât, cât ea ne interesează în legătură cu argumentarea ontologică. Obiecţia cea mai puternică ce se aduce contra acestei argumentări este că ea, vrând să demonstreze existenţa lui Dumnezeu, consideră această idee, dacă nu separată, în orice caz *separabilă* de ideea de Dumnezeu. Şi aceasta tocmai pentru a putea demonstra legătura necesară între aceşti doi termeni: Dumnezeu şi existenţa Lui. Dar prin acest procedeu se comite, iniţial şi fatal, eroarea fundamentală de a separa între ele cele două concepte, care nu trebuie separate niciodată, întrucât ele sunt identice între ele. De aceea ele nici nu pot fi separate, sub nici o formă şi sub nici o motivare. Căci orice separare, chiar prin simpla punere a unui termen faţă de celălalt, înseamnă că existenţa îi revine lui Dumnezeu, cum ea ar reveni oricărui alt subiect oarecare. Aici e vorba însă de existenţa pură, de existenţa în genere, care nu poate reveni decât lui Dumnezeu şi care nici nu poate fi concepută ca dată în afară de ideea de Dumnezeu. Căci, oricum ar fi cugetată ideea de Dumnezeu, ea *nu poate fi cugetată decât ca existând.* Ideea de Dumnezeu poate fi concepută ca lipsită de o întreagă serie de atribute, care sunt

împarte în logică, ontologie sau metafizică, psihologie şi criteriologie, ca şi *Jaques Maritain*, în al său Tratat de Filosofie, şi ca şi *Pedro Descoqs* şi *Josef Maréchal* în cursurile lor de metafizică acordă un larg loc de dezbatere acestor probleme de ontologie, care stau la baza oricărei expuneri raţionale a teologiei.

[581] *Jaques Maritain*, „Introduction générale à la Philosophie", pp. 136-137.

totuşi inerente fiinţei sale şi care alcătuiesc întreaga gamă a atot-perfecţiunii divine, dar nu poate fi cugetată ca lipsită de elementul *fiinţării*, de elementul *existenţei*. Altfel, Dumnezeu poate fi cugetat ca lipsit de elementul *atotbunătăţii*, cum îl şi considera Descartes, când vorbea de existenţa posibilă a acelui geniu rău, care ne-ar lăsa pradă unei capricioase înşelări, în privinţa veridicităţii ideilor ce le avem despre lume şi despre noi[582]; după cum el poate fi conceput ca lipsit de elementul *atotputerniciei*, cum şi era de fapt în concepţia lui Platon, cu acel Demiurg arhitect al lumii, şi cum este în concepţiile dualiste, în care binele se găseşte pe plan egal de luptă cu principiul răului; după cum el poate fi conceput ca lipsit de elementul *atotdreptăţii*, dacă ne gândim la zeii răzbunători ai vechilor religii naturaliste indo-germanice, ca şi la atâtea din religiile primitivilor de astăzi etc. Dar el nu poate fi conceput, cum n-a fost conceput niciodată şi în nici o religie, ca lipsit de *fiinţare*, de *existenţă*. Ceea ce, dacă nu ne dovedeşte că Divinitatea poate fi lipsită de atotperfecţiune – *căci ideea de perfecţiune a variat în decursul timpurilor şi variază şi azi în diferitele religii* – ea dovedeşte însă că existenţa nu face parte din atotperfecţiune şi că ea nu poate fi separată sub nici o formă de Fiinţa Divină. Fiinţarea, existenţa, aparţine în aşa măsură Fiinţei Divine, încât nu numai Divinitatea, dar *nici fiinţarea însăşi nu poate fi concepută fără Divinitate.* Fiindcă, în definitiv, ce este Divinitatea, în forma ei cea mai simplă şi cea mai pură, decât acest început al fiinţării, această trecere din neexistenţă în existenţă, adică „fiinţarea" însăşi? „Faptul singur că ceva

[582] *Emile Borne*, în „Apologétique", dirigé par *Maurice Brillant* et *Nédoncelle*, p. 75.

este este cea mai mare minune din lume, în fața căreia stă mută orice rațiune" spune *Eduard von Hartmann*[583] și gândul lui exprimă același simțământ, pe care îl formula, atât de concis, Bossuet în cunoscuta lui formulă că, „dacă existența lui Dumnezeu n-ar fi, nicicând n-ar fi fost ceva pe lume". Același gând îl exprimă și Hegel, când consideră existența pură identică Divinității, Dumnezeu și existența fiind unul și același lucru, în accepția lor inițială, nealterată de contingența conștiinței sau sensibilității noastre. De aceea, atât Hegel, cât și Schelling, neînțelegând să despartă, în vreun chip oarecare, existența de Divinitate, își formulează argumentarea lor ontologică plecând nu de la ideea de Dumnezeu, spre a ajunge la cea de existență, ci de la cea de existență, spre a ajunge la cea de Dumnezeu. Existența pură, ființarea ca atare, trebuie ridicată la absolut, trebuie *îndumnezeită*, pentru a pune un început necesar existenței, altul decât cel al existenței finite, ca și pentru a găsi trecerea de la acest absolut spre existențele concrete. Deci nici Dumnezeu nu se poate concepe ca străin de existență și nici existența drept ceva aparte, independentă de Dumnezeu și care i-ar reveni pe calea vreunei conveniențe logice sau metafizice oarecare. A cugeta pe Dumnezeu fără existență, pentru a I-o atribui ca necesară pe calea vreunei argumentări oarecare, e fără sens, după cum fără sens e și conceperea existenței ca străină Divinității, și care i-ar reveni numai printr-o circumstanță sau necesitate oarecare. În primul caz comitem o contradicție evidentă, fiindcă Dumnezeu, ființa absolută, nu poate fi lipsit nici un moment de ceea ce îi este esențial: *existența*; iar în al doilea caz, comitem o altă contradicție, deoarece

[583] *Eduard von Hartmann*, „Grundriss der Methaphysik", p. 66.

existența, separată de Dumnezeu, n-ar putea fi decât de o *altă* esență, egală și opusă celei a lui Dumnezeu; căci, contrar, n-ar avea rațiunea separării față de Dânsul. În cazul acesta însă, ar trebui cugetată o *a treia esență*, care să le subsume pe amândouă, în care caz această esență ar fi Dumnezeu, sau esența absolută, care să includă și existența. Contrar, ea ar trebui să fie considerată inferioară lui Dumnezeu, de la care și-ar și deține temeiul existenței. Deci Divinitatea sau esența absolută și existența, sau ființarea pură, sau absolută, nu pot fi considerate decât ca aparținând unui singur concept, cel al Divinității, sau ființării absolute.

De unde provine atunci interminabila discuție, dusă în jurul problemei existenței lui Dumnezeu și mai ales faimoasa obiecție că, deși existența aparține Ființei Divine, totuși de la această existență conceptuală nu se poate trece la existența reală? Din voluntara sau involuntara dar permanenta confuzie care se face între existența „pură", sau existența absolută, care revine Divinității și între existența relativă, contingentă sau „determinantă" – ca să vorbim în terminologia hegeliană – care revine lucrurilor sau existențelor concrete. Fiindcă nu aceeași existență revine Divinității, ca și lucrurilor. Vorbind de existența lui Dumnezeu, înțelegem existența în sine, principiul însuși al ființării, cauza creatoare și începătoare a tuturor existențelor care sunt în lume și care existențe nu sunt de aceeași esență, și nici nu sunt pe același plan cu existența divină. Fiindcă această existență absolută, această existență pură sau nedeterminată nu este totuna cu existența dată în timp și spațiu și posibilă numai în timp și spațiu – timpul și spațiul fiind condițiile indispensabile și determinative ale acestei existențe. O astfel de existență – și la aceasta se va conveni, fără rezerve – nu e vala-

bilă pentru esenţa lui Dumnezeu, care e în afară de timp şi spaţiu. Şi dacă prin „a exista" se înţelege „a fi în timp şi în spaţiu", adică a fi temporar şi spaţial, atunci este evident că o astfel de existenţă concretă, sau „reală", nu poate fi atribuită lui Dumnezeu. De astfel, de existenţă *antropomorfică* se vorbeşte în chip curent, dar evident greşit, şi când este vorba de Dumnezeu. E o concesie făcută sensibilităţii noastre, ca şi felului nostru curent de a ne apropria şi reprezenta Fiinţa Divină, conştienţi fiind însă că toată această prezentare prin analogie e cu totul inadecvată concepţiei ontologice, care situează pe Dumnezeu dincolo de orice contingenţă spaţială sau temporară.

Dar şi mai greşit şi cu totul neîngăduit este atunci când o astfel de existenţă este echivalată cu ceea ce se numeşte „existenţa obiectivă" şi care ar fi să i se recunoască şi lui Dumnezeu. Spre dovedirea unei astfel de existenţe ar fi să năzuiască tocmai argumentele raţionale – şi deci şi cel ontologic – sortite să evidenţieze şi pentru noi – „quoad nos" existenţa absolută a lui Dumnezeu, valabilă numai pentru sine – „quoad se", ca să utilizăm terminologia tomistă. Se uită însă că lui Dumnezeu nu poate să-l revină decât un singur fel de existenţă, care e aceeaşi în sine ca şi pentru noi, existenţa pură, existenţa absolută, existenţa divină. Cealaltă existenţă, care ar fi să fie inteligibilă şi pentru noi, adică existenţa concretă, sau obiectivă, poate să revină lucrurilor, obiectelor, dar nu lui Dumnezeu, căruia, încă o dată, nu-i revine decât propria Sa existenţă, alta decât cea a noastră şi a lucrurilor concrete, care-şi deţin existenţa lor de la existenţa divină.

Sunt atunci *două feluri* de existenţe? Evident că da. Şi aici stă cheia dezlegării problemei noastre. Obişnuit, noi

înţelegem prin existenţă realitatea însăşi, când, de fapt, existenţa este *o parte numai* a realităţii, care ne este dată sub trei feluri sau trei aspecte diferite: cel al existenţei, cel al întâmplării şi cel al valorii.[584]

Căci, în afară de realitatea *fizică*, dată în spaţiu, şi de cea *istorică*, dată în timp, există şi o altă realitate, aceea a *valorilor*, care nu are nevoie de timp şi spaţiu pentru a fi, adică pentru a *valora*.[585] Valori care valorează, pare să fie un pleonasm, la care suntem siliţi însă, din lipsa de termeni[586], ca şi din obişnuinţa noastră de a reduce existenţa numai la ceea ce este dat în timp şi spaţiu. Cum însă valorile îşi au realitatea lor proprie, independentă de timp şi spaţiu, este evident că ele nu există în acelaşi sens în care există lucrurile sau realităţile *fizice*. Ceea ce nu înseamnă însă că ele nu ar fi, ci că ele sunt, însă *altfel* de cum există lucrurile spaţiale şi temporare. Între aceste realităţi supraexistenţiale se situează, în primul rând, realitatea sau valoarea divină, sau fiinţa absolută, care cuprinde în sine toate valorile şi prin ele şi toate existenţele, fără ca acest fel de existenţă să-i aparţină,

---

[584] „Die Wahrheit eines Satzes *gilt*; es wäre absurd zu meinen, sie *sei* oder *geschehe*, wie das Raum – und Zeiterfüllende" – *Emil Lask*: „Logik der Philosophie", p. 16.

[585] E cunoscuta caracterizare a lui Lotze, care a deschis pentru cugetarea filosofică „cea de a treia împărăţie a realităţilor" adică lumea valorilor şi căreia direcţia filosofică neokantiană a lui Windelband, Rickert şi Lask pe de o parte, Husserl şi Bolzano pe de alta, ca şi cea neohegeliană a lui Münsterberg şi Bauch pe de altă parte, i-au dat o atât de vastă amploare şi prestigiu în filosofia contemporană.

[586] De această insuficienţă de termen şi tocmai în această problemă a determinării lumii valorilor se plânge Emil Lask în a sa: „Logik der Philosophie", deşi în ce priveşte limba germană, cel puţin, e cunoscută marea bogăţie de terminologie filosofică, proprie aproape numai limbii germane.

deşi fără ea nici un fel de existenţă nu este posibilă.[587] Deci sunt trei feluri distincte ale realităţii: una fizică, alta istorică şi alta axiologică sau noologică; sau, înscriind primele două feluri de a fi al realităţii, realităţii sensibile, fie spaţiale, fie temporare, rămânem la două feluri ale realităţii, care nu se mai pot reduce una în alta, şi anume: realitatea sensibilă şi realitatea suprasensibilă, sau nesensibilă a valorilor.[588]

Acestei realităţi suprasensibile îi aparţine realitatea divină căreia, evident că nu-i putem adscrie coeficientul existenţei, după cum nu i-l putem disputa nici pe cel al realităţii. Deoarece ceva poate fi *real*, fără ca să fie şi *existent*, adică să fie dat în spaţiu şi timp. Ceea ce pentru Dumnezeu nu e nici propriu şi nici necesar. Dar această lume a suprasensibilului nu este lipsită de orice contact cu lumea sensibilului. Din tendinţa ei de a valora se desprinde şi prima formă de valoare proiectată asupra sensibilului, care, ridicat din haosul materiei informe, nearticulate, începe a fi *ceva*, a valora, a *exista*. Deci existenţa e o creaţie a valorii, e o proiecţie a lumii suprasensibile asupra celei sensibile, fără de care aceasta n-ar fi nimic. Această „existare" e prima formă de determinare a acelei existenţe pure – „Das reine Sein", a lui Hegel – sau a acelui „Absolut nediferenţiat" al lui Schelling, în care existenţa şi neexistenţa sau valoarea erau contopite şi identice, dar care încep să se deosebească prin contactul lor cu materia sensibilă. E creaţia din nimicul neexistenţei fizice, prin ridicarea lui spre lumea valorilor sau prin scoborârea către dânsul a acestora. „Das reine Sein" al lui Hegel devine astfel „Das Sein" sau „Das Dasein", adică fiinţarea determinată sau existenţa sensibilă. [*Dasein*, termenul ajuns binecunoscut în filosofie prin opera lui Heidegger, nu vine din „Das Sein", ci din Da Sein, tradus mot-a-mot: „starea-de-a-fi aici". Cuvântul denumeşte un *fiind* capabil să-şi pună întrebări ontologice, adică întrebări privind starea-de-a-fi. În lumea cunoscută de noi, numai omul întruneşte calităţile necesare unui *Dasein*. – n.n.]. Din această desfăşurare sau proiectare de valori asupra sensibilului nasc formele categoriale ale existenţei, care stau la baza cunoaşterii noastre. Căci cunoaşterea nu e altceva decât această impregnare cu valoare a sensibilităţii, această ridicare a ei în sfera insensibilului sau a inteligibilului prin aceste forme categoriale care articulează şi organizează materia, în sine haotică şi neinteligibilă. De aici urmează că existenţa, ea însăşi o formă categorială, este o formă derivată din existenţa pură, din fiinţarea absolută a Divinităţii, şi ca atare nu mai are sens să atribuim o astfel de existenţă Divinităţii, nici să facem apel la ea, când e vorba de evidenţiat *existenţa obiectivă* a Divinităţii. Acest fel de existenţă nu convine Divinităţii şi de aceea, atât Fichte, cât şi Schelling refuzau chiar să vorbească de „existenţa" Divinităţii. Fapt pentru care au şi fost acuzaţi de ateism. Fichte în special, deşi, în fond, ei nu negau existenţa lui Dumnezeu, ci numai acest fel de existenţă, total incompatibilă cu fiinţa Divinităţii. Divinitatea, creatoarea acestei existenţe, beneficiază doar de existenţa pură, care o deosebeşte de existenţa contingentă, determinată sau creată, care revine materiei, sau e impregnată deja cu materie, în orice formă s-ar afla. De aceea o astfel de existenţă ar şi trebui deosebită de existenţa pură, care ar trebui denumită fiinţare, spre a se înlătura permanentul echivoc născut din această confuzie.[589] Deci

[587] *Hugo Münsterberg*: „Philosophie der Werte", cap. „Einheitswerte" şi „Gotteswerte".

[588] *Lask*: „Logik der Philosophie" cap: Die Zweiweltentheorie. Idem *Bruno Bach*:„Die Idee", pp. 26-34.

[589] De această dificultate terminologică se lovesc aproape toate limbile. Filosofia franceză utilizează aici perifraza: „L'être en tant qu'être" sau termi-

dacă, vorbind de existența lui Dumnezeu, noi nu înțelegem existența care revine lumii, atunci nici nu vedem necesitatea sprijinirii sau dovedirii acestei existențe prin apelul făcut la existența concretă a lumii. De această raportare la existența concretă a lumii se poate dispensa argumentul ontologic, care-și caută dovada demonstrării sale în considerente izvorâte din ideea ființei divine, dar nu și celelalte argumente, care pleacă de la existența lumii spre existența ființei divine.

Se pretinde totuși că și argumentarea ontologică trebuie să facă apel la elementul sensibil, pentru a-și dovedi valabilitatea în lumea realităților obiective. Acei ce judecă astfel comit însă o îndoită eroare. Prima, când confundă obiectivitatea existenței cu obiectivitatea obiectelor și deci a lucrurilor, și a doua, când consideră ca „subiectivă" existența ființei divine, rezultată din reflexiunea noastră asupra ideii ce o avem despre această ființă. Dar „obiectivitatea" obiectelor este ea însăși de natură subiectivă, întrucât ea rezultă mult din ceea ce punem noi în obiecte, și nu din ceea ce pun obiectele în noi, după cum am arătat mai înainte; și al doilea, fiindcă oricât de subiectivă ar fi ideea ce o avem despre Dumnezeu, ea nu este o simplă închipuire a noastră – „un neant" cum spunea Descartes, ci reflexul unei realități, care ființează în afară de noi, numai că *altfel* de cum ființează lumea și lucrurile din ea și noi înșine. Căci din chiar acest fapt, al unui altfel de ființare decât cel al lumii și al nostru, își are prezență în intelectul nostru ideea de Dumnezeu, pe

nologia latină. Limba germană utilizează expresia „Sein" pentru existența pură și „Dasein" pentru existența determinată sau concretă. Totuși pentru a înlătura orice confuzie se întrebuințează de obicei: „Das reine Sein" în deosebire de „Das Sein" care înseamnă existență în genere.

care argumentul ontologic nu o creează, dar cu care operează.

Cei ce înțeleg însă prin existența obiectivă a lui Dumnezeu o existență de aceeași manieră cu cea a lumii sau de aceeași „mărime" cu ea, și deci concep pe Dumnezeu „wie eine extensive Grösse" aceia judecă, fără să vrea, pur și simplu antropomorfic. Cum și judeca, în parte cel puțin, Anselm însuși, care, introducând noțiunea de mărime în definirea ideii lui Dumnezeu – acel „id quo majus cogitare non posit" – își intemeia economia argumentării sale pe deosebirea dintre „ens logicum" și „ens reale", admițând că acela din urmă ar fi mai mare decât cel dintâi. Ceea ce constituia o evidentă eroare, pe care a și divulgat-o Kant, arătând că suta de taleri din idee nu este cu nimic mai mică decât suta de taleri din buzunar, singura diferență dintre una și alta constând în faptul că una exista, pe când cealaltă nu. E alta întrebarea dacă suta de taleri a lui Kant era de aceeași esență cu ideea de Dumnezeu a lui Anselm și deci dacă între ele se putea face vreo apropiere. Existența lui Dumnezeu nu e ca existența lumii, după cum „nici mărimea lui și nici slava lui nu e ca a lumii acesteia". Aceasta, chiar dacă noi nu putem privi și concepe ideile decât prin determinări spațiale și temporare. De aceea cei vechi nici nu admiteau vreo determinare în ce privește Ființa Divină, totala nedeterminare sau *nenumire* a lui Dumnezeu fiind singura lui determinare. Înțelepții „Vedelor" identificau pe Dumnezeu cu Nirvana, cu neantul, nu în sensul că ei negau existența ființei divine, ci în sensul că ei negau o existență analoagă cu cea a lumii. Și tot de aceea în Vechiul Testament Dumnezeu era nu numai „Cel fără de nume" ci și „Cel fără de chip", egal numai Sieși și a cărui singură definiție adecvată era acel: „Eu sunt Cel

ce sunt", expresie care cuprinde, într-o formulă pregnantă, atât unicitatea, cât şi singularitatea fiinţării lui Dumnezeu. Şi de aceea în teologia Noului Testament atributele şi denumirile ce se dau lui Dumnezeu sunt mai mult sub formă negativă – decât afirmativă. „Căci, după cum spune Eclesiastul, nimic din cele ce sunt nu-i sunt lui Dumnezeu asemenea. De-i vom zice că este mare, el covârşeşte toate mărimile; de-i vom zice că e perfect, El întrece toate perfecţiunile; de vom spune ca este strălucit, El depăşeşte toate splendorile". Asemenea Eclesiastului cugetă şi Sfântul Dionisie Areopagitul în vestita sa lucrare despre „Numele divine" şi cu el toţi Sfinţii Părinţi care s-au străduit să se ridice cu mintea şi cu simţirea cât mai aproape de înţelegerea fiinţei „Celui mai presus de fire şi de cuvânt."

Dar această nonexistenţă şi nenumire a lui Dumnezeu n-a însemnat la nici un popor şi în nici o religie sau speculaţie metafizică *nefiinţarea* lui Dumnezeu. A fi, a fiinţa, aparţine esenţei divine, nu numai ca un ceva necesar, dar şi în chip absolut. Ideea de Dumnezeu nici nu poate fi concepută în afară de cea a existenţei, după cum existenţa însăşi nu poate fi concepută în afară de ideea de Dumnezeu. Fiinţarea absolută a lui Dumnezeu este temeiul oricărei alte existenţe, şi dacă există ceva, există prin faptul că Dumnezeu există. Deci nu mai poate fi vorba în argumentarea ontologică de o ilicită trecere de la un simplu concept, acela al lui Dumnezeu, la ordinea reală a lucrurilor, prin care trecere s-ar comite aşa-zisul „saltus în probando" de care ne vorbesc toate tratatele teologice şi filosofice de inspiraţie tomistă. Ci, aici e vorba de concluzia necesară că lui *Dumnezeu, fiinţa absolută, îi aparţine existenţa, cel puţin cu acelaşi drept, deşi nu de aceeaşi manieră, cu care ea aparţine oricărei realităţi în genere.*

De asemenea, această argumentare nu constitue în sine un simplu *paralogism,* cum o socotea Kant, sau o „aequi vocatio" cum o numeşte *Franz Brentano*[590] şi care ar proveni din duplicitatea de înţeles a verbului „a fi", care înseamnă nu numai a exista, ci şi „a fi în relaţie cu ceva". Acest paralogism, dacă este posibil – şi este, într-adevăr – el priveşte raportul Divinităţii faţă de toate diferitele atribute care i se acordă în cadrul atotperfecţiei, cum ar fi spre exemplu în propoziţiile: Dumnezeu este atotputernic, sau Dumnezeu este atotbun, şi în care cuvântal „este" nu indică o existenţă, ci e o simplă particulă copulativă între ideea de Dumnezeu şi predicatul de atotputernic etc. Ceea ce nu este cazul în argumentarea ontologică, în care existenţa lul Dumnezeu nu rezultă din utilizarea echivocă a cuvântului „este", ci din identitatea dintre ideea de Dumnezeu şi cea de fiinţare, identitate pe care ţine să o utilizeze şi să o reliefeze argumentarea ontologică. Această obiecţie ar privi cel mult formulările ontologice, care se întemeiază pe ideea de atotperfecţie, din care vor să deducă pe cea a existenţei, dar nu argumentarea ontologică în genere, care, după cum am arătat deja, nu se confundă cu această formulare. După cum, tot atât de puţin îndreptăţită este şi cealaltă obiecţie kantiană, referitoare la *necesitatea punerii lui Dumnezeu ca subiect,* şi prin care autorul „Criticii raţiunii pure" ţintea să răpească argumentării ontologice privilegiul utilizării principiului contradicţiei. De această obiecţie noi ne-am ocupat

[590] *Franz Brentano:* „Vom Dasein Gottes", Ed. Alfred Kastil, 1929, pp. 39 şi următ.

mai pe larg în capitolul în care am studiat poziţia lui Kant faţă de argumentul ontologic. Relevăm şi aici că ideea de Dumnezeu nu e o simplă construcţie mintală, „făurită la întâmplare" cum susţinea Kant, nici o simplă „idee-ficţiune", menită să pună ordine în diversitatea datelor experienţei sensibile, o simplă idee abstractă, din care nu ne este îngăduit să păşim în ordinea concretă a existenţelor. Ci, ea este realitatea primordială de la care trebuie să pornim, pentru ca să putem cugeta lumea şi existenţele din ea. Din această absolută realitate nediferenţiată – după expresia lui Schelling –, sau din această existenţă nedeteminată, după cea a lui Hegel, se desfac primele existenţe diferenţiate, eul şi non-eul, subiectul şi obiectul, conştiinţa subiectivă şi lumea obiectivă, în care gândirea noastră poate păşi afirmând „existenţa" divină, fără a încălca legile logicii şi raţiunii, pe care Dumnezeu le-a pus şi de la Dânsul emană, cum recunoaşte şi afirmă aceasta nu numai cugetarea teologică, dar şi cea filosofică.

Cu aceasta credem a fi înlăturat obstacolele logice ridicate în calea argumentării ontologice, şi în parte şi pe cele metafizice, deşi acestea contează mai puţin. Cine judecă prin prisma unui sistem metafizic, nu-şi părăseşte sistemul de dragul adevărului, fiindcă adevărul însuşi e, pentru el, în funcţie de acest sistem. Dintre sisteme, pe noi nu ne interesează însă decât cel al concepţiei creştine, faţă de care argumentul ontologic nu conţine nici o eroare. De aceea el poate fi acceptat fără nici o altă prevenire, decât a rezervei faţă de elementele metafizice utilizate de diferiţii formulatori şi sprijinitori ai argumentului. Sub acest aspect, evident că argumentul ontologic conţine în sine anumite dificultăţi de formulare, care-l fac mai greu de utilizat decât pe celelalte argumente raţionale. Şi aici înţelegem, în parte, poziţia acelora dintre apologeţii noştri care-l evită, fie din cauza „prea marii lui abstractizări", sau „a prea complicatei sforţări raţionale" pe care o cere, cum se exprima regretatul profesor Vasile Găină. Nu suntem însă de acord cu acei care, ca dogmatistul grec Andrutzos, îl refuză categoric şi „de plano" din cauza presupusei lui insuficienţe logice şi ineficacităţi de demonstrare.

Evident, sunt mai uşoare şi deci mai uzuale celelalte argumente raţionale, care pornesc de la existenţa lucrurilor Şi în aceasta constă importanţa specială a argumentului ontologic. Întâi, fiindcă acelora le lipseşte stringenţa silogistică a acestuia, stringenţă provenind din principiul contradicţiei, care stă la baza argumentării ontologice; şi al doilea, fiindcă le lipseşte acea *autonomie* şi *singularitate* logică de care beneficiază argumentarea ontologică. Argumentele cosmologice, toate, trebuie să se orienteze şi să se adapteze, să se formuleze şi reformuleze după felurimea principiilor şi metodelor admise şi valabile în lumea experienţei sensibile – psihice sau fizice – cu care operează, şi mai ales după mulţimea datelor mereu schimbătoare ale ştiinţelor, de care trebuie să ţină seamă în formularea lor. De aici necesitatea permanentei schimbări în formularea acestor argumente, care, utilizând aceleaşi fundamente logice: cauzalitate, contingenţă, finalitate, sunt totuşi avizate să-şi schimbe mereu cadrul material sau experimental la care sunt aplicate aceste fundamente. Căci, deşi legea cauzalităţii, care stă la baza argumentului cosmologic propriu-zis, este aceeaşi în structura ei logică ca şi pe vremea lui Aristotel sau Thomas D'Aquino, totuşi, nu se poate zice că aceeaşi concepţie despre lume şi mişcare pot constitui elementele materiale cu ajutorul căro-

ra se articulează şi concretizează principiul cauzalităţii în legătură cu actul mişcării, care, la rându-i, nu mai e acelaşi, în concepţia newtoniană sau einsteiniană, cum era în cea aristoteliană-ptolomeiană, sau chiar copernicană. Acelaşi lucru în ce priveşte aplicarea principiului contingenţei sau cel al finalităţii, care-şi au atâtea variante şi concepţii în lumea sensibilităţii sau a experienţei, în care operează. De aceea, chiar dacă principiile logice rămân, în fond, aceleaşi şi la argumentele cosmologice, învelişul lor, forma lor de expunere, aplicare şi exemplificare se schimbă mereu, după progresele realizate şi punctele dominante ale epocii. Fireşte, aceste argumente se pot prezenta şi astăzi în vechea lor haină tomisto-aristoteliană, cum şi procedează, cu atâta tenacitate, teologia catolică, dar ce anacronic sună astăzi afirmaţii care păreau adevăruri sigure în acea veche epocă! La aceasta se adaugă faptul că, uneori, însuşi fundamentul logic al argumentării cosmologice este pus în joc, cum este cazul cu principiul cauzalităţii şi cel al finalităţii, şi unuia şi altuia tăgăduindu-li-se fie caracterul obiectivităţii în lumea fenomenelor, fie pe acel al aplicabilităţii în lumea supra-sensibilului. Ceea ce nu e cazul cu argumentul ontologic.

Admis odată în structura-i logică, rămâne acelaşi, cu permanenta-i valabilitate în lumea ideilor, din care naşte şi către care se îndreaptă, fără nici o contingenţă cu lumea schimbătoare a lucrurilor, căci, oricât şi oricum se vor schimba acestea, deasupra lor vor rămânea de-a pururi valabile cel puţin cele două idei: cea de Dumnezeu şi cea de existenţă pură, cu care operează argumentarea ontologică. Această independenţă faţă de contingenţa lumii de dinafară a şi fost motivul care l-a îndemnat pe Anselm să se gândească la făurirea unui astfel de argument, căruia să-i fie suficientă

pura meditaţie în lumea ideilor, proprie vieţii monastice, fără a mai avea nevoie să se interesese de lumea veşnic schimbătoare a lucrurilor. Şi acesta e marele merit al argumentului ontologic. Merit care nu trebuie subpreţuit. Teologiei îi convine această înălţare şi plutire în lumea pură a ideilor pentru găsirea temeiurilor raţionale ale afirmării existenţei lui Dumnezeu, decât acea permanentă peregrinare a raţiunii în lumea mereu schimbătoare a lucrurilor, din care nici nu poate scoate, de altfel, dovezi de permanentă şi inalterabilă valabilitate. Căci nimic nu e permanent şi inalterabil în această lume a contingenţelor. Singure adevărurile matematice şi principiile logicii formale beneficiază de acea permanenţă. Şi ca şi ele şi argumentarea logică, care, retrasă în lumea ideilor, utilizează unul din cele trei principii de bază ale logicii formale: principiul contradicţiei şi implicit şi calea deductivă a adevărurilor matematice. De aceea şi mulţi dintre mânuitorii argumentării ontologice s-au folosit de analogiile matematico-geometrice, ca Descartes şi Spinoza, bunăoară, deşi metoda intuiţiei spaţiale a geometriei nu era cu totul proprie purităţii strict conceptuale a argumentării ontologice. E adevărat însă că de la această puritate conceptuală s-a abătut argumentarea ontologică în cele mai multe dintre formulările ei. Şi prima abatere a făptuit-o însuşi întemeietorul primei argumentări ontologice – Anselm, prin introducerea elementului sensibil de „mărime" în ideea despre fiinţa divină, ca şi Descartes, prin elementnl de atotperfecţiune, care e presupus la baza argumentării sale. Mai fericit formulată e argumentarea ontologică a lui Leibniz, întemeiată pe conceptul nelimitatei posibilităţi de existenţă a fiinţei divine, dar şi pe construcţia metafizică a monadologiei sale şi care, dacă nu deplasează structura argumentării din

lumea ideilor, o condiţionează totuşi prea mult de structura metafizică a monadelor sale. Strict ontologică, operând în lumea pură a ideilor, mi se pare singură argumentarea hegeliană, care deduce existenţa lui Dumnezeu din identitatea dintre esenţă şi existenţă, în fiinţa absolută a lui Dumnezeu.

Şi formularea noastră? Dacă e necesar să preconizăm şi noi una, ea ar fi aceasta: *ideea de Dumnezeu, cu necesitate dată cugetării noastre, implică pe cea a existenţei, fiindcă existenţa însăşi nu poate fi cugetată decât numai prin ideea absolută a lui Dumnezeu.* E o formulare pe baza identităţii hegeliene dintre Dumnezeu şi fiinţarea absolută sau existenţa pură, din care se reflectă pentru conştiinţa noastră subiectivă şi se creează pentru cea obiectivă formele categoriale primordiale de existenţă şi valoare, care alcătuiesc şi prezidează lumea sau existenţa determinată. Această identitate dintre divinitate şi existenţă este, de altfel, substratul metafizic al argumentării ontologice, după cum principiul identităţii dintre subiect şi predicat îl formează pe cel metalogic al principiului contradicţiei, care-i stă la bază. Dar fără un substrat metafizic nu se poate face nici un pas atât în filosofie, cât şi în teologie, şi una şi alta lucrând cu absolutul şi în domeniul absolutului.

Să rezulte însă din această identitate dintre Dumnezeu-fiinţa absolută şi existenţa pură neapărat şi o identitate între Dumnezeu şi existenţa determinată a universului, cum afirmă panteismul? E obiecţia care s-a adus filosofiei identităţii lui Schelling şi Hegel şi care s-ar putea aduce în genere argumentării ontologice. Şi deci şi celei formulate de noi. La această obiecţie repetăm răspunsul dat de Hegel însuşi: Existenţa pură a lui Dumnezeu nu e totuna cu existenţa determinată a lumii. Între Dumnezeu – existenţa absolută şi

între lume – existenţa relativă sau determinată nu există un raport de *consubstanţialitate*, ci unul de *necontrarietate* şi deci de penetrabilitate, de inteligibilitate din partea spiritului sau a substanţei absolute, asupra materiei sau existenţei contingente. Aceasta şi separă panteismul spinozist ca şi pe cel schellingian de *panlogismul* hegelian, care afirmă că toate cele ce sunt, pentru a fi, trebuie să fie impregnate de spirit spre a fi înţelese şi nu că ele însele ar fi părţi din spiritul divin, pentru ca ele să existe.[591] Această gândire n-are nimic panteist şi nici anticreştin într-însa. Argumentarea ontologică o poate folosi pentru adâncul ei aport intrinsec, fără teama că ar contraveni cu ceva, fie regulilor logice, fie adevărurilor dogmatice.

[591] *Hegel:* „Philosophie de la religion", Tom. I, p 147.

Cuprins

CARTEA A DOUA

În colecţia
„LUMINĂTORII LUMII"
au apărut:

SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI
Zece cărţi împotriva lui Iulian Apostatul

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA
Omilii

ANTOLOGIE
DIN SCRIERILE PĂRINŢILOR LATINI

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR
Puţul

SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL
21 de cuvântări despre mântuire

Tehnoredactare computerizată:
Lucian Corteanu

Tiparul executat la IMPRIMERIILE MEDIA PRO BRAȘOV
tel: 0268 - 333028; 333031; 332469; fax: 0268 - 332499